

# النظريّة السياسيّة عند اليونان

تأليف  
ارنست باركر

المجلد الأول

لوليس ايسندر  
الدكتور محمد سليم سالم

ترجمه  
راجيه



اهداءات ٢٠٠٢

د/محمد عبد المتعال الغمرا.

الاستشارية



تصدر هذه السلسلة بمعاونة  
المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

النظريّة السياسيّة عند اليونان

تأليف  
إرنست باركر

راجعه  
الدكتور محمد سليم سالم

ترجمه  
لويس إسكندر

الناشر  
مؤسسة سجل العرب

بشراف الأستاذ الدكتور إبراهيم عبد

الرحمن شارع شرق بابنا القاهرة

الطبعة ٤٩٩٩ ٥٢٢٠٩

١٩٦٦



هذه ترجمة كتاب :

**GREEK POLITICAL THEORY**

تأليف :

**Sir. ERNEST BARKER**





## محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
٩	الفصل الأول — نظرية الدولة عند اليونان
٣٧	الفصل الثاني — الدولة عند اليونان
٦١	الدولة اليونانية والرق
٨٣	الفصل الثالث — الفكر السياسي قبل السفسطائيين
١٠٧	الفصل الرابع — النظرية السياسية للسفسطائيين
١٥٣	ملحق : قطعتان من رسائل أنتيفون السفسطائي « عن الحق »
١٥٩	الفصل الخامس — سقراط وصغار أتباعه
١٩٥	الفصل السادس — أفلاطون والحوار الأفلاطوني
٢١٥	الفصل السابع — محاورات أفلاطون الأولى
٢٥٥	الفصل الثامن — الجمهورية ونظريتها في العدالة منهاج الجمهورية ودوافعها



## الفصل الأول

### نظريّة الدولة عند اليونان



نشأ الفكر السياسي بين اليونانيين ، وترتبط هذه الذئاة بما تتميز به العملية اليونانية من تحكيم العقل في هدوء وصفاء ، فبدلاً من أن يدخل اليونانيون أنفسهم في مجالات الدين كما فعل أهل الهند واليهود ، وبدلاً من أن يسلموا بأوضاع هذه الدنيا على علاتها وينظروا إليها بعين الإيمان ، فإنهم اتخذوا لأنفسهم موقف المفكر يتساملون في جرأة عما حولهم من المرييات (١) ، ويحاولون النظر إلى العالم في ضوء العقل . والتسليم بالأوضاع التي يم بها الناس في تجاربهم غريزة طبيعية ، فمن السهل أن يتقبل الإنسان العالم الطبيعي الذي يحيط به ، كما يتقبل الأنظمة التي أوجدها البشر على أنها أشياء محترمة ، فلا يتسامل عن معنى علاقات الإنسان بالطبيعة أو علاقات الفيد بنظم كالأسرة أو الدولة . وإذا ما برزت أسئلة من هذا القبيل فمن السهل أن تكتبها على الفور لإجابة يأتي بها الفكر المنعطف ، « من أنت أيها المعارض الثاؤه حتى تجابه العزة الإلهية ؟ » . هذا التسليم بالأمور الذي كان طبيعياً خلال كل العصور بالنسبة للعقاية الدينية كان أمراً مستحيلاً بالنسبة لليوناني ، فلم يكن لديه ذلك الإيمان الذي يقنع بمجرد إرجاع كل

---

(١) من أقوال أفلاطون المؤثرة « إن الفلسفة وليمة حب الاستطلاع » وكانت هذه الصفة تذهبى مواهب الإغريق وهم أنهم كانوا يعملون إلى حب الاستطلاع وكان من الطبيعي أنها ذهبتهم إلى التساؤل عن كنه الأشياء التي أثارت دهشتهم . ساءلوا عقولهم عن خواص الكلام فأتجروا علم المنطق ، وساءلوا عقولهم عن خواص المادة في الفضاء فأتجروا علم الهندسة — وربما كانت هذه هي أعظم نموذج لعقربتهم . وبالروح نفسها ساءلوا عقولهم عن تكوين الدولة وخواصها ، لذا لاجئ في النظرية السياسية الإغريقية شيئاً عن « الحق الإلهي » أو عن وجود قوة فوق الطبيعية من حتما لقرار الأوضاع إذا استثنينا ما جاء في بعض آراء الفثاغورين على الصور المتأخرة .

شيء إلى الله . وسواء كان السبب في هذا ما أحدثته الهجرات (١) الأولى من قفلة ، أو كان السبب ذلك التعظيم للدنئ الذي أدى إلى وجود دويلات يونانية كثيرة والمذئ حال دون قيام كنيسة كبرى عامة ، فإن الحقيقة التي لا سبيل إلى مناقشتها هي أن الوازع الدنئ لم يكن له أثر كبير لدى الرجل اليوناني ، ولهذا لم ينشأ شعور بصغار الفكر الإنساني يدفعه إلى اعتبار نفسه نقطة في اللانهاي ، بل إنه على النقيض من ذلك حاول أن ينظر إلى نفسه كشيء منفصل له وجود مستقل ، فاستطاع بذلك أن ينتزع نفسه مما مر به من تجربة ، وأن ينف في مواجهتها . موقف المعارضة في حكمه عاليا . ومن الجائز أن يبدو ذلك قليل الأهمية ، ومع ذلك فهو أمر له خطاره إن قصد تحقيق هذا التحرير وهذه المعارضة ، لأن الشرط الذي يجب أن يسبق كل تفكير سياسي هو إدراك هذا التناقض بين الفرد والدولة . كما أن عمل كل مفكر سياسي هو أن يوفق بين الاثنين حتى لا يبق بينهما تعارض يرى أن له خطورته . ودون تفهم هذا التعارض لا يصبح هناك معنى لأية مشكلة . من مشاكل علم السياسة ، تلك المشاكل التي تتناول أساس سلطان الدولة ومصدر قوانينها ، كما أننا إذا أخفقتنا في التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الدولة فإننا نعجز عن إيجاد حل لهذه المشاكل . وهذه الناحية كان السفسطائيين ، وهم الذين تناولوا هذا التعارض وأبرزوه ، سابئين لأفلاطون وأرسطو ، وهما اللذان أزالا هذا التعارض .

وهكذا نرى أن الشعور بقيمة الفرد كان الشرط الأول لنمو الفكر السياسي .

---

(١) لا بد أن أثر هذه الهجرات كان أكثر وضوحاً بين الأيونيين الذين هاجروا من اليونان وألفوا مدناً جديدة في آسيا الصغرى .

د لقد فقد الإيمان بالنسبة لهم أسسه الطبيعية ، وأصبحت الآلهة وهي مركز الإيمان أكثر صلاحية كأشياء يتلاعب بها خيالهم ، أما تلويهم فقد كانت تنوق إلى شيء جديد في جوهره . وهذا الثمن اشترى الأيونيون لا العلوم حسب بل الملاحم أيضاً . ( فيلاموتز مولندورف ) قد كتابه Staat und Gesellschaft der Griechen — ص ٢٠ ) .

ففي بلاد اليونان ، وهو شعور كان له مظهره من الناحية العملية بقدر ما كان له مظهره من الناحية النظرية . وقد اتخذ صورة عملية على هيئة مفهوم عملي لحقوق المواطنين الحر في مجتمع يتمتع بالاستقلال ، وهو مفهوم يعتبر جوهرها أساسياً في فكرة المدينة اليونانية المستقلة City-estate . ومهما قيل عن التضحية بالفرق في سبيل الدولة في السياسة الإغريقية أو في النظريات الإغريقية ، فهناك حقيقة بارزة وهي أن التضحية بالإنسان في بلاد اليونان ، بخلاف بقية العالم القديم ، في سبيل الكل الذي ينتمي إليه كانت أقل منها في أي مكان آخر . ولم يعل اليونانيون التحذير إلى أنفسهم عن أن كل إنسان في مجتمعاتهم كان ين بقدر ما يستحق من قيمة ، وكان يمارس نصيبه من النفوذ في الحياة العامة ، أما في الحكومات المطلقة في بلاد الشرق فلم يكن لأحد وزن إلا الحاكم المطلق ، كما لم يكن هناك مصلحة مشتركة على الإطلاق . والثانون وحده هو الرابطة التي تواف بين الدول اليونانية وليس الرباط الشخصي المتمثل في الخضوع المشترك لإرادة متقلبة يحلها غرض واحد ، فقد كانت تلك الدول اليونانية تشكل زملات أو هيئات في كيان مشترك من الرأي الاجتماعي والأخلاق الاجتماعية ، لا مجرد اتحادات بين سادة وعبيد لا تضمهم مصلحة مشتركة . وفي دول كهذه حيث يوجد « تماثل » بين الناس إن لم توجد دائماً « مساواة » ، وحريث ينشد الناس هدفاً مشتركاً مشتركاً ، فيصبحون بهذه المشاركة خيوطاً في نسيج واحد ، في دول كهذه يوجد الفكر السياسي تربته الطبيعية .

كان الأفراد هنا شيئاً مختلفاً عن الدولة ، إلا أن ترابطهم هو الذي كون الدولة ، فإذا كانت طبيعة ذلك الاختلاف وماذا كان طابع هذه الرابطة ؟ وهل كان هناك أي تعارض بين نماذج الفرد الطبيعية ومطالب الدولة المستمرة ؟ وهل كان ما يراه الفرد بالطبيعة عدلاً شيئاً غير ذلك الذي كانت الدولة تنفذه دائماً على أنه عدل في نظرها ، ولو أن مفارقة كهذه كان لها وجود ، فكيف نشأت ، وكيف قام مجتمع ينفذ فكرة عن العدالة يختلف عن فكرة الإنسان الطبيعي ؟

هذه الأسس وأساسها هي التي كان من الطبيعي أن تبرز ، وقد برزت فعلاً في أثينا في خلال القرن الخامس نتيجة لطابع الخاص الذي تميزت به الحياة السياسية في بلاد اليونان .

والتمزق بين الفرد والدولة ، وهي من الناحية النظرية ركن ضروري من أركان علم السياسة ، كانت قد تحققت من الناحية العملية في حياة المدينة اليونانية المستقلة polis ، فالمواطن اليوناني رغم اعتباره هو والمدينة التي ينتمي إليها شيئاً واحداً إلا أنه كان يتمتع بقدر كاف من الاستقلال وقيمة منفصلة في عمله المجتمع بحيث ينظر إلى نفسه على أساس أنه والمدينة يتحلان مركزين متقابلين ، وبذلك يستطيع أن يكون لنفسه فلسفة عن قيمتها . وبعبارة أخرى كانت المدينة اليونانية تعتمد على مبدأ التماسك الرشيد بين الفرد والدولة ، وهو مبدأ كان مسلماً به ضمناً وإن لم يتحقق . وبما أن هذا المبدأ كان مسلماً به ضمناً فقد أصبح من الأسير للتفكير الواجبي أن يتجه إلى حل مشكلة التماسك السياسي .

وثمة نواح أخرى جعلت وجود الدويلات الإغريقية City-states يتسكله أساساً للفكر السياسي ، فلم تكن هذه الدويلات في حالة وجود كدول العالم الشرقي ، بل كان لديها مبدأ النمو وتعرضت لدورة من التغيرات ، فيما عدا مدينة إسبرطة فهي وحدها في العالم اليوناني التي احتفظت بتقليد ثابت من الاستمرار المتصل في نظام الحكم ، أما المدن الأخرى فقد تجاوزت وفق نظام يكاد يكون واحداً في كل مكان ، من الملكية إلى حكم الأرستقراطية ، ومن حكم الأرستقراطية إلى الحكم الفردي المطلق ، ومن الحكم الفردي المطلق إلى الديمقراطية . ولا بد أن هذه التغيرات قد ساعدت على نمو الفكر السياسي من ناحيتين ، ففي المقام الأول كان من شأنها تجميع عدد من الحقائق تصلح أساساً للبحث والاستقصاء ، فبدلاً من أن يكون هناك دستور من نوع واحد ، تشمل تاريخ البلاد على دساتير مختلفة جاء كل منها عقب الآخر ، وإذا كان وجود دستور من نوع واحد مدعاة إلى وجود



التفكير فإن ظهور دساتير متعاقبة لابد من أن يوحى بالنقاش والمقارنة (١) ، بل يمكن أن يقال إن آخر هذه الدساتير مشجع على نمو الفكر السياسي بطريق مباشر أكثر من غيره ، ذلك أن حكم الأرسطراطية لم يستسلم للحكم الديمقراطي دون كفاح ، كما أن الديمقراطية كان عايتها أن تحافظ على كيائها ضد ما يطالب به طبقات الأثرياء والنبلاء من حقوق ، فرغم أن النبلاء قدسوا ما كان لهم من مركز شرعى ممتاز إلا أنهم ظلوا محتفظين بالامتيازات الاجتماعية التي اكتسبوها بحكم ثرائهم ونشأتهم ، لأن تقدم اليونان من الناحية الاقتصادية لم يرد من ثرائهم فحسب بل رفع مكانتهم الاجتماعية أيضاً ، ولهذا كان نمو نفوذهم الاجتماعى أكثر من معوض لهم عما فقدوا من حقوق شرعية ، وأصبح على الكثيرة الشعبية رغم ما اكتسبته من مساواة قانونية أن تكافح التفوق الذى كانت القلة تتمتع به من الناحية الفعلية بحكم ثرائها ونشأتها وثقافتها . واتقد برز هذا الكفاح في عيط النظريات كما ظهر في الحياة الواقعية ، فكان من السهل على القلة أن تتحدث عن حقوق الملكية والنشأة ، وكان على الكثيرة أن تجد لهذا جواباً فلسفياً . واتقد قيل إن الميثافيزيقا لا ضرورة لها لولا وجود ميثافيزيقا من النوع السئ ، وبالمثل يمكن القول بأن وجود النظرية السياسية في بلاد اليونان يرجع إلى ضرورة تصحيح نظرية كانت سائدة فعلاً ، وأن الفكر السياسى بدأ بمجرد أن حاولت الكثيرة من الشعب أن تفند بالحجة ما كانت الأرسطراطية تدعيه لنفسها من مكانة . ومنذ بدء القرن السادس إلى نهاية القرن السابع — من سولون وثيوجنيس إلى أفلاطون وأرسطو — كان الفصل بين حقوق القلة الرشيدة الفاضلة وحقوق الكثيرة الشعبية هو العنصر الرئيسى في التفكير اليونانى . وفي عبارة موجزة كان

---

(١) إن مشكلة تصنيف الدساتير وهى تتضمن المقارنة حتماً كان لها مكانها في تفكير هيرودوت (الكتاب الثالث ، نبذة ٨٠ — ٨٢) ، وقد أصبحت منذ ذلك الوقت ركناً في الأبحاث اليونانية .

النزاع بين القلة والكثرة دافعاً لنمو النظرية السياسية في اليونان كما كانت الثورات الشعبية ضد الملكية في العصور الحديثة هي مصدر نظريات سياسية كـنظرية العقد الاجتماعي ، أو على الأقل شجعت على ظهورها . ويجب أن نذكر أخيراً أن الديمقراطية في حد ذاتها هي الحكم عن طريق المناقشة ، هي اعتبار الكلمة أداة الحكم ؛ إذ تطرح كل المسائل في حلبة النقاش للفصل فيها ؛ وفي تلك الحلبة وتستطيع فكرة وإعية أن تلتهم أخرى . ومن خلال المناقشات المستمرة للتفاصيل السياسية كان من الطبيعي أن يرتفع المواطنون اليونانيون في مذهبهم الديمقراطية إلى مناقشة المبادئ السياسية كما ارتفع الجنود الديمقراطيون في جيش كرومول عن مناقشة المراتب وتفاصيل الساعة إلى مناقشة الأمور الجوهرية في المجتمع السياسي .

والديمقراطية لا تستطيع البقاء في جو من التقاليد الموروثة التي لا تفسر لها ، بل تعيش في جو طليق من الفكر للتوثب ، ولا شك أن مناقشة المبادئ أمر جوهري في حياة الديمقراطية لا يقل أهمية عن مناقشة السياسة ، ولا يسمع أي قارئ لكتابات المؤرخ ثوكديدس إلا الدهشة لما جرى في تاريخه على ألسنة المتحدثين الديمقراطيون في صحائفه من فهم وواع للمبادئ ، سواء كان المتحدث هو أثيناجوراس في سرقسطه أو كليون في أثينا أو مبعوثو وفد أثينا إلى ميلوس .

ولم يقتصر أثر نظام الدولة الإغريقية على أنه زود اليونان بمحقق تاريخية تمكنهم من المقارنة والمناقشة ، فن طبيعة هذا النظام أنه لم تكن هناك دولة واحدة بل عدة دويلات . وقد وجدت في بلاد اليونان في أي وقت معين عدة دويلات مختلفة ، وهي ليست موجودة في نفس الوقت فحسب ، ولكنها كانت على علاقة وثيقة ببعضها البعض . ولم يكن في وسع الناس ، إلا أن يسألوا أنفسهم عن المعنى الحقيقي للدولة لأنهم كانوا يشاهدون مثل هذه التفسيرات المختلفة سائدة . وكان لابد لهم أن يسألوا أنفسهم عن كون المواطن الحقيقي ما دامت كل من أثينا وطيبة وإسبرطة

تتحم أن يكون لمواطنها مؤهلات معينة تختلف عن مؤهلات المواطنين في المدن الأخرى . وبنوع خاص برز سؤال وجد له سحره الغريب عن أفضل أنواع الحكومات ؟ وأى الأشكال القائمة هو الأقرب إلى الكمال ؟ وإلى أى مدى يتبع الدول الأخرى عن هذا المستوى ؟ .

ولما كانت الدول القائمة فعلا بهذه الكثرة المتنوعة فقد شعر الناس بحاجة ملحة إلى فكرة عن الدولة التي تعتبر مثلاً أعلى بحيث تصبح قياساً يمكنهم من ترتيب الدول القائمة وفهمها . وهذا البحث عن المثل الأعلى كان طبيعياً أكثر لأن هذه الدول المختلفة لم تقتصر الفروق بينها على الفروق الدستورية بالمعنى الحديث لهذه الكلمة بل كانت بينها اختلافات من حيث الطابع والهدف الأخلاقى ، وهى اختلافات أساسية أكثر من الأولى وأعظم عمقاً (١) . ثم إن حجم دويلة المدينة وما يترتب عليه من توثيق الصلة بين الناس فى حياتهم كان حافزاً على بحث رأى على ينتمى بالاحترام والملازمة . وكان لكل من هذه المدن الصغيرة طابعها وقد استطاعت كل منها خلال تاريخها أن تطور شريعة للسلوك خاصة بها (٢) . ومثل هذا السلوك ؛ فقره وتسانده قوة الرأى العام التى خلقتها . ولما كان هذا الرأى العام قوياً ومركزاً أصبح شديد الوطأة على كل فرد بصورة ليس فى مقدورنا تخيلها . ذلك أنه مادام كل فرد يعرف جلوه ( وهذا أحد الشروط التى يفرضها أرسطو

---

(١) وعرض أرسطو لهذا الأمر وكان من رأيه أن هذه الاختلافات دستورية ، لأن الدستور فى نظره يمثل الهدف الأخلاقى للدولة كما أنه أسلوب للحياة .

(٢) هناك أشياء مادية تظهر أن كل دولة كانت فريدة فى نوعها . كان لكل مدينة مسئلة أساليبها فى تشكيل الألوان وتلوينها وجزئياتها الخاصة فى الملابس والأخذية والأوان طعامها وشرابها والتقليد . كما كان لكل منها « مدرستها » الخاصة للفنون والحرف كما كان لها لهجتها الخاصة وطريقتها فى الكتابة — وكذلك كان لكل منها آلهتها الخاصة ودستورها » .

للدينة) . ومادام يعنيه سلوك جاره أصبح من الصعب على أى إنسان أن يخرج على عادات مدينته وطابع حياتها . وكانت المدينة تشكل كاتناً أخلاقياً له طابعه الإصلاحي الخاص به ، وكان أعضاؤها ، كما يتضح من مريثة بركليس ، على وعيهم بشخصية مدينتهم ، وفى مقدورهم عقد المقارنة بين طابعها وطابع المدن الأخرى<sup>(١)</sup> . وهكذا نما وعي سياسى فى الدول الإغريقية ، فكانت كل منها تشعر بأنها كل . مكتمل ولها حياة أخلاقية من صنعها وهى دعامتها ، وكانت تعبر عن هذا المعنى فى مفهومها عن الاكتفاء الذاتى لكل وحدة سياسية ، ومادامت كل منها تتمتع بهذا الاكتفاء الذاتى كان لها حق حكم الذاتى ، أى أن الحكم الذاتى كان نتيجة حتمية للكفاية الذاتية ، وكلما التعبيرين فى عرف الإغريق التقليدى يكاد يحمل نفس المعنى ، فلا عجب إذن أن يناقش الناس قيمة كل من هذه الأنماط المتميزة ، أو أن يبرز الشعور السياسى بالشخصية المنفصلة فى محيط التفكير السياسى .

وهكذا ترى أن الأحوال السياسية فى دولة المدينة اليونانية كانت مدعاة إلى نمو الفكر السياسى لأن المدينة كانت فى المقام الأول مجتمعاً يتمتع بالحكم الذاتى وتطلب العلاقة بينه وبين أعضائه قدراً من البحث ، ولأن المدينة مرت فى عملية نمو وزودتها بالحفاش اللازمة وكانت فى آخر مراحلها حافزاً على التفكير . وأخيراً لأن وجود أنواع مختلفة من المدن فى وقت واحد كل منها على وعي

---

(١) يقول ثوكديدس ( الكتاب الثانى ، ٢٧ مترجمة زعرن ، الكتاب عنه ، ص ١٩٧ ) :  
 « إن حكومتنا ليست مصورة من حكومات جيراننا ، كما أن تدريبنا العسكرى يختلف عن تدريب خصومتنا وكذلك تعليمنا .. ونحن نختلف عن الدول الأخرى فى أننا لا نعتبر الرجل الذى يتأى بنفسه عن الحياة العامة رجلاً « هادئاً » بل نعتبره « عديم النفع » . ومنما أن تناقش بأشخاصنا فى عناية كل المسائل السياسية . وقد عرف عنا أننا من أعظم المخاطرين فى الأعمال مع شدة الروية . قبل المخاطرة .. كما أننا على النقيض من سائر البشر فى فعل الخير ، فنحن نحفظ بأصدقائنا لا بقول المعروف بل بإسدائهم .. وليست هناك مدينة أخرى فى الوقت الحالى تتقدم نحو الاختبار بمثل هذه النظرة التى لم يعلم الناس بها من قبل » .

بشخصيتها دما إلى المقارنة بين الأنواع والبحث عن المثل الأعلى . غير أن الفكر السياسي الذي تناول بالبحث المدينة اليونانية كان لابد أن يتأثر بأول الظروف . الخاصة أرماباها ، فالمدينة polis كانت مجتمعا أخلاقيا ، ولهذا عندما تناول اليونانيون علم السياسة فيما يخص هذا المجتمع أصبح هذا العلم في أيديهم نوع خاص وبصورة مؤكدة علما أخلاقيا . فكان أرسطو يرى أن المستور هو الدولة ، وأن المستور ليس ترتيبا للوظائف ، فحسب بل هو أسلوب للحياة ، فهو أكثر من أن يكون هيكلًا تشريعيًا إنه كذلك روح أخلاقية . وهذا في الحقيقة هو لبه ومعناه . الجوهرى ، ولهذا يجب على المفكر إذا ما تعرض للدولة أن يتناول موضوعه من وجهة نظر أخلاقية ، فلا يتحدث عن علم السياسة بأسلوب الفقه القانوني كما حاول ذلك جيل متأخر تلبذ على روما بل بأسلوب الفلسفة الأخلاقية (١) . فيجب عليه أن يسأل : ما الهدف الذي يتجه على الدولة أن تسعى إليه ؟ وما الوسائل التي يجب أن تأخذ بها لكي تعيش حياة سليمة تصل إلى الروح الأخلاقية الحققة . وينبغي ألا يسأل عما إذا كان الأصوب أن تكون السلطة السياسية مركزة أو مقسمة ، أو يبحث في الحقوق الشرعية أو توزيع الضرائب ، بل يجب أن يذكر أنه يتناول مجتمعا أخلاقيا أكثر منه مجتمعا قانونيا ، وأن عليه تبعا لذلك أن يناقش الأوجه المختلفة لحياة هذا المجتمع الأخلاقية . أى أن علم السياسة بالنسبة له يجب أن يتناول أخلاق مجتمع بأسره يتسلك بسبب هدف أخلاق مشترك و يجب أن يحدد هذا العلم خير هذا المجتمع ، والبناء الاجتماعي الكفيل بتحقيقه .

---

(١) قد يقال إن علم السياسة كان دائما يأخذ عباراته من دراسات أخرى كعلم الأخلاق أو علم الفقه القانوني أو علم الحياة . أما اليونان فقد تناولوا علم السياسة دائما بأسلوبه علم الأخلاق

ذلك الخير على أحسن وجه ، وطريقة العمل التي تمكن من الحصول على هذا الخير في أفضل صورة .

وهكذا يرى أرسطو أنه لا يوجد فرق أساسي بين علم الأخلاق وعلم السياسة إذا فهم على هذا النحو ، فخير الفرد وخير المجتمع هما من ناحية المثل الأعلى شيء واحد ، والفضيلة التي يتحلى بها الفرد هي أيضاً فضيلة المجتمع ، وعلى هذا يرى أرسطو أن علم السياسة كعلم يتناول مجتمعاً أخلاقياً بأسره يسعى إلى الخير الكامل الذي لا يمكن تحقيقه إلا بالعمل المشترك ، هو علم الأخلاق في أسمى صورته ، فهو علم يبحث في واجب الإنسان كله ، واجب الإنسان في بيئته واكتمال فعله وعلاقاته ، وليس لدى أرسطو كلمة أو فكرة عن علم الأخلاق كعلم مستقل . وتأليف رسالة عن الأخلاق غير رسالته عن السياسة ليس معناه أنه يخصص لعلم السياسة مكاناً منفصلاً ، بل كل ما يعنيه أنه يفصل بين الفضيلة كحالة سيكولوجية ساكنة في الفرد ، والفضيلة كطاقة متحركة للإنسان في المجتمع (١) . وعلى هذا يرى أرسطو أن هناك وحدة بين علم السياسة والفلسفة الأخلاقية ووحدة بين هذين العلمين وعلم الفقه التاتوني ، لأن الشريعة الأخلاقية للدولة هي نفسها القانون أو الصواب ، كما أنه لا يوجد أي تمييز بين نظرية القانون المدني ونظرية القانون الأخلاقي . وعلى هذا يكون علم السياسة مثلث المواضيع ؛ فهو نظرية للدولة كونه أيضاً نظرية للأخلاق ونظرية للقانون ، أي أنه يشمل على موضوعين انتزعا منه منذ ذلك الحين وأصبح كل منهما يعالج على أنه مجال قائم بذاته .

ومن مفهوم علم السياسة هذا تظهر فروق معينة بين التفكير السياسي اليوناني وأساليبنا الفكرية الحديثة ، ففكرة أن الدولة هيئة أخلاقية تسعى إلى الفضيلة تتضمن فكرة عن علاقات الدولة بالفرد تختلف عن أكثر الأفكار السارية

---

(١) وفي الوقت عينه لا بد من التذكير بأن الأجزاء ٤ ، ٥ ، ٦ من كتاب « السياسة » يحتوي على معالجة واقعية للسياسة منفصلة عن الأخلاق .

في الوقت الحاضر ، ورغم أن اليوناني كما قلنا كان يرى أن قيمته بقدر ما يستحق في المجتمع الذي يعيش فيه ، ورغم أنه كان يعتبر نفسه قوة في تقرير أى عمل في هذا المجتمع ، فع كل هذا فإن فكرة الفرد في الفكر السياسي اليوناني ليست بارزة ، وفكرة الحقوق لا تكاد تظهر عند اليونان ، وربما كان السبب الحقيقي أن الفرد كان يشعر بما له من نفوذ في حياة الكل ولهذا يحاول تأكيد أي حقوق ضد هذا الكل . وبما أن قيمته الاجتماعية أكسبته اطمئناناً فإنه لم يكن في حاجة إلى الاهتمام بشخصه . ولهذا فإن الفكر الإغريقي ، استناداً إلى وجهة النظر الأخلاقية ، وإلى فكرة أن الدولة هيئة أخلاقية ، كان يسلم دائماً بوجود تضامن . يبدو غير مألوف في نظر الفكر الحديث . وكان الفرد والدولة من حيث هدفهما الأخلاقي شيئاً واحداً إلى درجة أن الدولة كان المفروض فيها أن تمارس قدرها من النفوذ يبدو لنا غريباً ؛ وكانت تبأثر هذا النفوذ فعلاً . وبالنسبة لأفلاطون وأرسطو على السواء كانت مهمة الدولة هي الاستزادة من الخير ، أى أنهما يبدآن بالكل ثم يبحثان عن الوسائل التي يستباح بها فرض حياة هذا الكل وهدفه على الفرد ، أما الفكر الحديث فإنه يرى أن مهمة الدولة سلبية ؛ أى أن وظيفتها هي إزالة العوائق القائمة في سبيل الحياة الأخلاقية ( أكثر منها إيجاد الحافز لهذه الحياة ) . فنحن نبدأ بالفرد ونعتبر أن له حقوقاً ( في أكثر الأحيان لا تتوقف على اعتراف المجتمع بها ) ، ثم توقع من الدولة أن تتضمن هذه الحقوق ؛ وبهذا نحقق شروط التوافق الأخلاقي . وبمنا ألا يكون عمل الدولة باعثاً على إدخال قدر كبير من الآلية في حياة أعضائها ، فشحارنا هو أن الأفضل للإنسان أن يفعل نصف الخير مدفوعاً بما في داخله من أن يفعل الخير كله مضطراً أمام قوة خارجية . أما اليونان فلم يكن لديهم إلا القليل من هذا الاهتمام وقلما كانوا يفكرون في قضية الحقوق ، بل إن أفلاطون كان على استعداد لإلغاء هذه الحقوق ، ولو أن أرسطو كان في هذا الشأن أكثر محافظة ويؤيد الحقوق إذا ما ثبت أنها حقوق مكتسبة يساندها العرف ( كما أنه في مسألة الرق كان يؤيد شيئاً خاطئاً ) ، وهكذا كان طابع

الفكر السياسي اليوناني هو الرغبة في أن يكون للدولة مجال التصرف ، ومحاولة رسم خطوط هذا المجال ، أكثر من أن يكون طابعه وضع حدود انطاق تدخلها .

ومن المتعذر أن يختلف الوضع فيما يختص بنظرية تتعلق بدولة المدينة الإغريقية . ويجب أن نذكر دائماً أن هذه الدولة لم تعرف أية تفرقة بين الدولة والكنيسة ، إذ كانت الديانة اليونانية ، فيما عدا الأسرار ، وعبادة شعبية مظهرية خارجية ، ، ولم يكن في اليونان كهنة منفصلة كما كان الحال في رومة . ومع أن عبادة أبولون إله داني كانت منتشرة ، وكان لها في أوائل القرن السادس أثر في تشجيع أسلوب معين للحياة ، وفي نشر الفكرة اليونانية المعروفة عن عدم الإفراط في أى شيء ، ، مع كل هذا فإن أبولون لم يكن له كهنة إلا في دلفي ولم تجتمع لعبادته كنيسة منظمة في أى مكان آخر . وكان لكل مدينة عبادة أو عدة عبادات خاصة بها ، وأهم ركن من أركان هذه العبادة هو الاحتفال المظهرى الخارجى . ولم يكن للديانة الإغريقية بوجه عام تأثير روحى يوجه حياة الفرد الداخلية ، بل كانت مسألة قرابين وضحايا ، وعلى كل فرد أن يقدم لمدينته — كما نستطيع أن نقول ( لا لألهته ) — فروض الولاء الدينى التى تشكون من أداء الشعائر والطقوس كما يجب ، ولم يكن الضلال سوى خطيئة التخلف عن أداء هذه الشعائر ، والمواطن أن يعبد آلهة أخرى غير الآلهة التى تعترف بها الدولة ، ولكن الشيء الذى يجب ألا يفعله هو أن يغفل عبادة تلك الآلهة التى ارتضت الدولة عبادتها . وفي عبارة موجزة كانت خصائص الحياة الدينية في بلاد اليونان هى الشعائر الخارجية والطابع المحلى لتلك الشعائر . ويعنى كل مجتمع بشعائره

---

(١) لا يمكن أن نذكر أن أفلاطون وأكثر منه أرسطو كان ليهما فكرة عن الحقوق . وقد ضمن هذه الفكرة كما سنرى رأيهما التيلولوجى عن العالم .

( المترجم )

[Teleology تعنى أن لكل شيء سبباً ]



المحلية قدر عنايته بشئونه العامة بل وبنفس الأسلوب . فالدين وجه من وجوه الحياة السياسية لمجتمع سياسى ؛ أى أنه لم يكن حياة أخرى ؛ ولم يترتب عليه تحويل المجتمع السياسى إلى مجتمع من نوع آخر . ولم يحدد مجال المدينة اليونانية بوجود هيئة تدعى أنها مساوية المدينة أو أسمى منها ، كما أن المدينة لم تكن على استعداد لأن تترك لمثل هذه الهيئة نشر الأخلاق أو التماس الجراء الذى يعتمد عليه ما تتطوى عليه هذه الأخلاق من أسس سليمة . ولما كانت المدينة هى الكنيسة وهى الدولة كان لزاماً عليها أن تكبح جماح الخطيئة الأصلية — وقد اقتضت وظيفة الدولة وفق نظريات العصور الوسطى على ذلك — كما تهى إلى الطريق القويم ، وهذا واجب الكنيسة طبقاً للنظرية نفسها .

فنظرية الدولة اليونانية إذن هى نظرية تتقبل فى يسر عمل الدولة كاملاً . وتدرس بنوع خاص الوسائل السليمة لمباشرة هذا التصرف ، فهى نظرية من وضع المشرع وموجهة إليه . وفى اعتقاد اليونان أن اختلاف دولهم بعضها عن بعض فى الطابع والصفات هو من عمل الحكاء أمثال لوكورجوس وسولون الذين صاغوا القوالب التى انصبت فيها بعد ذلك حياة زملائهم بصفة دائمة . وربما كان جزء كبير من اعتقادهم هذا غير مطابق للتاريخ . فقصه تشريع لوكورجوس من المحتمل أن تكون اختلاقاً ظريفاً فى القرن الرابع ، لأن القانون الإسبرطى لا يبدو أن يكون تقاليد وعادات صارمة أخذها المجتمع عن الأقدمين ، وقانون كهذا غير مدون إلا فى صدور الناس كما هو شأن الدين ، لم يكن من وضع شخص واحد بل نما خلال حياة أجيال عدة<sup>(١)</sup> . أما فى المدن الأخرى

---

(١) اعترض بعض قواد النسخة الأصلية من هذا الكتاب على اقتراح ورد فيه أن فكرة اليونانيين عن المشرع ترجع بعض الشيء إلى « غريزة طبيعية طامة تدفع الناس إلى أن ينسبوا إلى أعظم أبناء الشعب ذلك العمل الذى هو فى واقع الأمر عملية بطيئة يقوم بها عقل الشعب »

قد كان الناس أكثر مرونة ، وكثيراً ما انصرف الخلق اليوناني المتقلب ، بصورة سريعة وإن لم تكن دائمة ، إلى نشاط متعدد الأشكال يغذيه ذكاء منظم . ولقد كان اسولون تأثيره في أثينا ، ومن بعض النواحي تعتبر أعمال كليستينس Cleisthenes أكثر خلباً للألباب من سولون ، وعلى أى حال فإن كليستينس يصدق عليه القول : إن مشرعى اليونان يستخدمون المسطرة والفرجار . كالمهندسين المعماريين ، ذلك أنه عاجل مشاكل الحياة في أثينا وفق النظام المتري كما يقال ، قسم الشعب إلى عشر قبائل وقسم السنة إلى عشرة شهور وبذلك تمكن من حل تلك المشاكل حلاً محدداً من الناحية الحسابية ، وما يصدق على أثينا يصدق أيضاً على الكثير من المستعمرات اليونانية ، فالمستعمرات كانت أرضاً جديدة وحقوقاً جديدة يجري فيها اليونان ما كان محبباً لديهم من تجارب ، وإذا ما حدث أن كان مستوطنو المستعمرة من بلاد مختلفة كما كانت الحال في أغلب الأحيان ، كان لا بد من إصدار نوع من التعاليم المكتوبة لحسم النزاع بينهم ، فلا عجب إذن أن تلازم صورة المشرع عقول المفكرين السياسيين ، فيتخيلون أنفسهم

---

نفسه . والدارسون لتاريخ إنجلترا ليس غريباً عليهم تلك الأسطورة التي استطاعت أن تدخل في الأذهان أن ( ألفرد ) Alfred هو الذي وضع النظم الإنجليزية كنظام المحلفين والمقاطعات . غير أنى كنت غلطاً في الإقلال من أهمية للشرع أو الحكيم في تاريخ اليونان ، ولقد غيرت المتي . ومن الوجهة الأخرى فإن العبارة المقتبسة هنا ( من مؤلف الأستاذ فيلاموكتز سابق الذكر ص ٨٠ ) تبرز ما قلته بعض الشيء . وما زلت ميالا إلى الاعتقاد بأن « الطابع الفكري » اليوناني كان يتطلب أن تبدو نظمهم من عمل يد واحدة . وأضيف أننا نعتمد في معلوماتنا عن المشرعين على مصادر متأخرة كانت تأخذ بفكرة « إبحث عن الرجل » والمشرع الوحيد في الصور الحديثة وهو « جرمي بنتام » لم يكن لهجوداته إلا القليل من الثمر . فقد طلب الإمبراطور إسكندر الأول مساعدته في إصلاح القانون الروسى .

وكذلك قدم بنتام مساعدته في عمل مماثل لهذا إلى ملك بافاريا . وفي تاريخ لاحق خاطب ثوار اليونان مشرعاً بالملكى ، كما قدم إلى محمد على مشرعاً للدستور . ومن الصعب أن نقرر مدى النتيجة الإيجابية لهذا النوع من تبادل المحاملات « [ ص ١١ من مؤلفه مرتاج : Preface to Bentham's Fragment of Gov. ] .

مقتنين يرمون كأول نتاج لأفكارهم عظمًا كاملاً لما يجب أن يكون ، ثم يوضحون بعد ذلك الخطوط العريضة السليمة لإعادة بناء ما هو موجود فعلاً لو أنهم فشلوا في بلوغ المثل الأعلى ، وفي تصوره أنه ما دام الماضي هو من صنع مشرع عاش فعلاً ، فإن الفيلسوف في مقدوره صيغ الحاضر وتشكيل الأمور وفق مشيئته كما فعل المشرع فيما مضى . فهناك دائماً ذلك الاتجاه العملي في الفكر السياسي اليوناني ، وقد قصد بالرسائل التي أبرزت هذا الاتجاه أن تكون مراجع في أبدى الساسة شأنها في ذلك شأن كتاب « الأمير » لما كيا في ، وكان هذا بنوع خاص هدف أفلاطون الذي كان من ولائه لعقلية أستاذه سقراط أنه جعل الهدف الدائم لمرفته أن تنتقل إلى حيز العمل ، بل إنه حاول أن يترجم فلسفته بنفسه إلى أعمال فيستحث أحد الطغاة إلى تحقيق الآمال التي احتواها وكتاب « الجمهورية » ، كما أننا نغمط أرسطو حقه إذا غاب عنا أنه أيضاً قصد بكتابته « السياسة » أن يكون رائداً البشريين يساعدهم على صنع أو تحسين الدول التي يهيمهم أمرها أو يمكنهم على أية حال من المحافظة على سلامتها .

غير أن الأمر إذا كان على هذه الصورة ، فقد يقول سائل : « أليس علم السياسة اليوناني فناً أكثر منه علماً ؟ » وإذا كان هدفه إحداث بعض التغير في الموضوع الذي يدرسه فهل من الممكن أن يكون علماً ، والعلم بطبيعته لا يسعى إلا للوصول إلى الحقيقة فيما يختص بموضوع بحث معين ؟ ولكن نزيل هذه الصعوبة يجب أن نعلم أن العلوم التي تبحث في عمل العقل البشري سواء كان في مجال الفكر أو في مجال العمل لها وجه مزدوج ، فعلوم المنطق والأخلاق والسياسة تحاول تقرير القوانين التي يعمل العقل وفقاً لها في مجالاتها المتعددة ، ويحل كل منها مادته لكي يحدد القضايا العامة التي يمكن وضعها فيما يختص بطبيعة هذه المادة . غير أن فهم القوانين التي يعمل العقل بمقتضاها لا يقتصر على وضع قوانين في صورة قضايا عامة ، بل يمتد أيضاً إلى صياغة قوانين في صورة قواعد تنظيمية ،

فالكشف عملية التفكير المنطقي هو أيضاً تقنين يوضح الأساليب السليمة للتفكير ، ومن السهل أن يغالى فى سلطة القانون الذى يصدر على هذا النحو ، وأن تحصر عملية الفكر فى نطاق ضيق تحت تأثير قواعد منطق شكلى ، وفى مثل هذه الحالة من المحتم أن يحدث رد فعل ضد هذه الناحية الديكتاتورية من علم التفكير . ولاشك أن لهذا العلم ناحية ديكتاتورية وهى تتمثل فى العلوم التى تتناول عمل الإنسان . والقضايا التى تصدق على عمل الإنسان فى مجاله السياسى هى أيضاً قواعد يسير عليها الإنسان فى هذا العمل ، لأن الموضوع الذى تصدق عليه هذه القضايا هو الإنسان الطبيعى السليم شأنها فى ذلك شأن قضايا علم المنطق التى تصدق على الفكر الطبيعى المنتظم . بناء على هذا فإن قضايا مثل « إن هدف الدولة هو رفاهية مواطنيها » أو « إن العدالة تعنى متابلة الخير بالخير والشر بالشر » يمكن كتابتها بصيغة الأمر كما يمكن كتابتها بصيغة الإثبات ، فنقول ( يجب ) على الدولة أن تسعى إلى خير مواطنيها بأصدق وأكمل معانى الكلمة ، ( ويجب ألا يكون هدفها الثروة أو السلطان أو المساواة ) ، ( ويحتم ) على الدولة أن تمنح الشرف والمركز لأولئك الذين منحوها الفضيلة التى تسمى هدفها ، ( ويجب ) عليها ألا تمنع فى مراكز السلطة الأثرياء لمجرد أنهم أثرياء أو الزنتراء لمجرد أنهم فتراء . ولقد ركز اليونان تفكيرهم السياسى أكثر ما يكون على هذا الوجه الديكتاتورى (١) من العلم فكاتبوا علم السياسة فى صيغة الأمر ، غير أن هذا لا يمتنى أنهم نسوا صيغة الإثبات ، فقد كان من رأى أرسطو أن هدف علم السياسة هو القدرة على معرفة الحقيقة وتوضيحها ، رغم أنه بوجه عام كان يصر عن آرائه بصيغة الأمر ، ورغم

---

(١) يقول أليستاز برنت Burnet فى ص ١٧ من كتابه « الفلسفة اليونانية » إن الفلسفة اليونانية بوجه عام كانت مجهوداً بقل لإشباع ما نسميه النزعة الدينية . وتخصت هذه الفلسفة عن أسلوب للعبادة كان الفيلسوف يرى من واجبه أن يشرحه لجماعة من تلاميذه أحياناً أو للجنس البشرى كله أحياناً أخرى . وكان هدف الفيلسوف أن يكون له نفوذ اجتماعى لأن يحيا حياة التأمل أو حياة الفضيلة الشخصية .

أنه بتقسيمه العلم إلى نظري وعملي وبوضعه علم السياسة في القسم العملي قد أكد قيمة هذا العلم كوجه لتصرفات الإنسان .

عرفنا الآن الخصائص الرئيسية للفكر السياسي الذي أتتجته الدولة اليونانية ، فهو فكر رأى في الدولة هيئة أخلاقية ولهذا عالج موضوعه من وجهة نظر الأخلاق ، وهو فكر وثيق الصلة بالناحية العملية إلى درجة أنه اعتبر نفسه دائماً دراسة عملية في المقام الأول . وثمة ناحية من نواحي السياسة اليونانية مازالت لها أهمية عظيمة في تقريرنا لما جرى عليه الفكر السياسي اليوناني ، وهي باثولوجية الدولة لافيزيولوجيتها ، وهي ناحية كان لها أثر أكبر في تحديد خط سير الفكر السياسي لأن هذا الفكر كان عملياً وعلاجياً . اليونان على حد تعبير هيجل لم يفرقوا قط في وضوح كاف بين المجتمع والدولة ، بين مجموعة الطبقات الاقتصادية التي تشكل الكل الاجتماعي بما تسهم به من مختلف الأعمال وهي في الوقت عينه غارقة في مصالحها الفردية ، وبين السلطة المحايدة غير المناحزة التي للحاكم بوصفه قيسلاً يصبح فردية المجتمع في ضوء الصالح العام الذي يمثله متجسداً في شخصه . ويتوقف الشيء الكثير على التفريق بين الدولة والمجتمع ، وعلى إبعاد السلطة التي تتولى تصحيح الأمور والتوسط بين الأطراف المختلفة عن نفوذ المصالح الخاصة لرقابتها وتحتفظ بنقاها وسلطانها . وما زالت الدولة الحديثة كاللدولة القديمة معنية بالمحافظة على هذا التفريق وهذا البناء ، إذ الخلط قائم دائماً من أن طبقة اجتماعية أو مصلحة اقتصادية تهيمن بنماء الدولة ، وتستولي على سلطات الحكومة فتقوجها إلى منفعتها الخاصة ، ومن الوجهة الأخرى هناك خلط دائم من أن تصاب الدولة بالتصلب فتصبح قشرة متحجرة تمنع على ماتحتها تحول دون النمو الطليق للمجتمع كما كان الحال في الأيام الأخيرة للإمبراطورية الرومانية عندما كانت بعض هيئات المجتمع كجالس المدن والجمعيات خاضعة لإشراف وتنظيم صارمين . ويمكن التفريق بين الدولة والمجتمع بصورة أخرى غير تلك التي رأينا هيجل ، فبدلاً من أن يعتبر المجتمع مجموعة من الطبقات الاقتصادية المتنافسة ، وتعتبر الدولة وحدة

سامية المتنام تعلق عما بين هذه الطائفت من فوارق وتولى تدويرها ، بدلا من هذا؟ يمكن اعتبار المجتمع ميداناً للتعاون الاختياري المنوع ، واعتبار الدولة منظمة تتولى بالضرورة ملطاة الإيجار الذى يفرض على الكل دون تمييز (١) ، ومن وجهة النظر هذه يكون من واجب المجتمع أن يعدل بتصرفاته من عمل الحكومة ، ومن واجب الحكومة أن تستجيب إلى التلاورات الاجتماعية الجديدة . ولقد جاء هذا التعديل أو هذه الاستجابة بصورة طبيعية فى مجتمع سياسى حر . كالمجتمع اليونانى ، ذلك أن المجتمع والدولة كان بينهما تفاعل ، فالرأى الاجتماعى من الناحية الأولى أكسب العمل السياسى حياة وقوة ، ومن الناحية الأخرى فإن إمكان التعبير عن هذا الرأى الاجتماعى بعمل سياسى جعله حقيقة واقعة . وفى إيجاز كانت الروح الديمقراطية فعالة ، وعند ما تصف هذه الروح بالنشاط والفاعلية فإن الرأى الاجتماعى الحر والهيئات الاجتماعية تستطيع دائماً أن تؤثر فى حياة الدولة .

ولم يكن الخطر الحقيقى الذى واجه العالم الإغريق هو أن تسعى الدولة إلى كبت المجتمع ، بل أن تتمكن المصالح الاجتماعية الشريرة من إفساد الدولة ، فهذا الإفساد هو طاعون السياسة الذى قد يهاجم دولا عظمتى حديثة ، لأن ضخامة حجمها واتساعها يجعل من السهل على « جهاز الإفساد » أن يستخدم نظامها فى سرية وفاعلية أكثر . غير أنه يبدو أن الدولة اليونانية كانت بنوع خاص عرضة لهذا المرض ، فالمدينة التى تكون حكومتها على معرفة برعاياها تفسد مصالحهم وعواطفهم وفى مقدورها كما يعلم لها أن تدفع بهذه المصالح إلى الأمام . أو أن تقيم فى سبيلها العراقيل ، مثل هذه المدينة لا يمكن أن توقع حكومة محايدة .

---

(١) الثغرة التى يراها هيجل تؤدي إلى اشتراكية الدولة ، أما الثغرة الأخرى فأنها تؤدي إلى الاشتراكية النقيية .

دولما كانت المدينة اليونانية محدودة المساحة فإنها لم تستطع أن توجد حكومة  
تقسم وتبتعد عن فعل المؤثرات الاجتماعية ، ولم يكن في متدورها أن تخصص  
جهازاً سياسياً يملؤه الحماس لاداء مهمته الخاصة<sup>(١)</sup> ، فالجتماع والدولة كانا في هذا  
الوضع شتراً واحداً ولا مجال للتفريق بينهما . والنظرية اليونانية نفسها الخاصة  
.. « بالعدالة الموزعة » توضح هذه النقطة ، لأن هذه النظرية تفترض مقدماً أن السلطة  
السياسية يجب أن تمنح إما إلى كل طبقة من الطبقات الاجتماعية بنسبة ما تساهم به  
من أعمال ، ولما إلى طبقة واحدة على اعتبار أنها تؤدي أجل الخدمات ، وعلى  
ذلك تكون نظرية اليونان السياسية رغم إسهامها بفكرة أن هدف كل جماعة  
سياسية هو الصالح العام ، قد أخفقت في تصور الجهاز المناسب الذي يستطيع تحقيق  
هذا الصالح العام تصوراً تاماً ، بل كانت تتحسس طريقها دائماً نحو ذلك يحضرها  
إليه تلك الشرور التي خلقها عدم وجوده ، وكانت هذه الشرور واقعة فعلاً ، فإذا  
كان الناس من الوجهة النظرية يستهدفون المساواة في توزيع المناصب بين الطبقات  
المختلفة ، فإنهم من الناحية الفعلية كانوا يجهلون من السلطة السياسية جائزة تحصل  
عليها الطبقة الأقوى ثم تستخدمها لخدمة مصالحها بعد انتصارها ، وعلى هذا  
أصبحت الديمقراطية بحلول القرن الرابع نوعاً من الكفاح وصارت السلطة السياسية  
مبعث شقاق يتنافس عليها الأغنياء والفقراء ، وترتب على ذلك أن شغل  
الفكر السياسي بمشكلة إيجاد نظام للتوفيق بين الطبقات كما كانت الحال  
في عصر نظام الحظر التجاري Mercantile System<sup>(٢)</sup> قبل آدم سمث  
حين كان علم الاقتصاد السياسي معنياً بإيجاد نظام يؤدي إلى إحداث انسجام بين

---

(١) هذا النقد الموجه إلى المدينة اليونانية πολίς يجب تعديله عند تطبيقه على إسبرطة ،  
لأن إسبرطة كانت في أعظم عصورها .

(٢) نظام كان يقضى بتشجيع التصدير والحد من الاستيراد كي يكون الوزن التجاري  
في صالح الدولة المصدرة ..

عنصر الإنتاج المختلفة ، وإلى حماية الصناعة والزراعة على السواء بحيث لا تفضل إحداها على حساب ضرر يصيب الأخرى . ولقد حاول أفلاطون تحقيق هذا التوفيق بين المصالح في « الجمهورية » بتأني طبقة متخصصة من الحكام تفصل عن سواها وفق نظام شيوعي ، وكان قصده من هذه المحاولة أن يفرق بين الدولة والمجتمع من ناحية ، ويوجد جهازاً يحقق المصالح العام من ناحية أخرى . وقد ناز أرسطو نحو الهدف نفسه ولكن بوسائل مختلفة: وخلافاً لما رأى أفلاطون ، الذي كان يسعى إلى إقامة حاكم من البشر تكون له السيادة ، اتجه أرسطو إلى فكرة القانون الذي ينف على الحياد ولا يتأثر بالأحاسيس ، ومع ذلك فقد كان يعلم أنه لا غنى عن الإنسان في تنفيذ القانون ، وأن طريقة تنفيذ القوانين هي التي تسبب قيمتها ، ولهذا رأى في الطبقة المتوسطة وسطاً وحكماً بين الأحزاب المتنازعة ، فإذا ما بقيت الطبقة العليا والطبقة الدنيا بمنأى عن الحكم وظلت للطبقة الوسطى اليد العليا ، فإن اشتراكها في مصالح الطبقتين الآخرين واحتفاظها بالسيادة هو ضمان لوجود نظام يوفق بين المصالح ، وبهذا يجد المصالح العام الجهاز الذي يستطيع تحقيق هذا النظام (١) .

إن الدولة اليونانية وظروف حياتها العامة كانت حتى الآن موضع نظرنا على اعتبار أنها كانت المادة التي شغلت الفكر السياسي الذي أفلح في التنسيق بينهما وبين ما وصل إليه من نتائج . غير أننا يجب أن نلاحظ في خاتمة المقال أن دولتين ينبوع غرض كاتما مركز اهتمام أفلاطون وأرسطو وساعدتا على تقرير

---

(١) إن التبع الذي سار عليه أرسطو في مدينته المثالية يختلف عن هذا الوضع . فتصديق عدم التمييز والمحاذاة إنما يجرى بالحق كل المواطنين (لكنهم كانوا نتيجة أرستقراطية) في خدمة الحكومة .

أما الطريقة الموحدة هنا فهي التي تنطبق على الدولة أو الحكومة دون المثالية .



نظريتهما ، هانان الدولتان هما أثينا وإسبرطة ، والأولى منهما في إقام الأول وبصورة أخص . ففي هذه المدينة قضى الفيلسوفان أحسن فترة من حياتهما فكان من الطبيعي أن تصرف ملاحظتهما إلى الظروف الأثينية . غير أن مجرد وجود حقائق كهذه ليس وحده الذي جعل فلفمقتهما السياسية هي فلسفة أثينا ، بل سبب ذلك أن أثينا كان فيها حياة سياسية على درجة كبيرة من التقدم ، بكل أجهزتها المناسبة المنظمة التي كانت إذ ذاك قد بلغت أوج الوعى الذاتى . وسواء أعجب الفلاسفة بهذا التطور أو لم يعجبوا فإنهم وجدوا أمامهم أمثلة مكتملة كاملة في نوعها تصلح لدراستهم ، وسواء لقيت نظريتهما صدقاً في نفوسهم أو كان الحال غير ذلك فإنها كانت نظرية جديدة بالبحث ، فالحرية هنا كانت حقاً يولد مع الإنسان ، حرية فهمها الناس على أنها حق الحياة كما يحسون فيما يختص بشئونهم الاجتماعية ، كما أنها سيادة الأكثرية في المسائل السياسية ، وكانت المساواة هي كلمة السر ، ومعناها في نظرهم المساواة بين الجميع أمام القانون ، المساواة في تجميل واحترام الجميع . والمساواة في حرية الكلام ولم تنب الثقافة عن نظيرهم ، فأثينا كانت تفخر بأنها دولة الثقافة ، وكانت تضع نواحي اهتمامها المتنوعة المتعددة الجوانب في منازل الولاء الوثيق للحرب الذي اختصت به إسبرطة . ومع ذلك فإن إمبرطة كانت تدموى الفيلسوف لأنها الوحيدة بين الدول اليونانية التي نفذت نظاماً للتدريب يحتفظ لها « بهايب » دستوراً ، ولأنها بهذه الوسيلة استطاعت تعليم كل فرد إمبرطى أن يعتبر نفسه جزءاً من كيان الدولة . هنا وجد مبدأ نفذ تنفيذاً كاملاً وفق منطق دقيق لا هوادة فيه ، الأمر الذي أجبر الفيلسوف على الإعجاب بهذه الدولة الفليسيوة التي ضربت مثلاً حياً فعلاً في مسألة تعنى الكثير في نظر اليوناني ، وهي الشعور بوجود حد يقف عنده الناس . وإذا ما فاخرت أثينا بثقافتها فإن إسبرطة تستطيع المفاخرة بمجودة حكمها ، أما ثبات والمستور الإسبرطى الذي ظل في منأى عن العواصف مئات السنين ، فإنه كان شيئاً غريباً

كل القرابة في نظر الآئيني المتوسع الثقافة . فلا عجب إذن أن تكون د جمهورية أفلاطون ، إلى حد ما رسالة موجزة تميل إلى النظام الإسبرطى تنقد أثينا وتشيد بمنطق إسبرطة وتدريبها وبإخضاعها للفرد للدولة . وفي رأى أفلاطون أن أثينا ارتكبت خطأ باقتارها إلى التدريب في الشؤون السياسية لأن ذلك أفسد سياستها ، وأنها ارتكبت خطيئة أكبر لأن روح الأنانية طغت على سياستها ، فالفرد في مطالبته بحرية ومساواة زائفتين قد وضع نفسه ضد الدولة . وفي تصور أفلاطون أن خلاص أثينا وخلاص اليونان إنما يمكن في اتباع المثل الإسبرطى إلى حد تدريب المواطن على الأقل على عملية غرس روح الواجب نحو الدولة في نفسه . إلا أن إسبرطة هي الأخرى لها أخطاؤها التي لم تغب عن بصيرة أفلاطون والتي شهرها أرسطو على نحو لاذع ، ذلك أن المبدأ الذي اتخذته لنفسها كائن من أضييق المبادئ ، إذ جعلت الضر في الحرب هو الهدف والغاية من وجودها ، أما التدريب الذي كانت تقوم به فإنه لم ينتج إلا شخصيات محدودة الأفق عاجزة عن النمو ، بل إن الولاء المتطرف للدولة كان شيئاً ظاهرياً يخفى وراءه قدراً غير قليل من إشباع الأهواء الذاتية ، وعلى هذا يكون الأمر في حاجة إلى مزج الخلق الآئيني المتوسع الأفق بالخلق الإسبرطى المركز فيفتح من هذا المزج يوناني مثالي ، كما أن المدينة المثالية يجب أن توفق بين حرية التعبير التي بلغها الفرد في أثينا وبين النظام والوحدة اللذين كانت الدولة تهدهما في إسبرطة .

\*\*\*

لا يمكن الفصل بين أية فلسفة سياسية وبينها التاريخية ، وأكثر المؤلفات العظيمة التي كتبها المفكرون السياسيون ، مثل كتاب الأمير لماساكيا فلي واليفياتان لهورز والعقد الاجتماعي لروسو ما هي إلا رسائل سياسية تناول فيها أصحابها أحوالاً كانت سائدة في عصورهم . ولقد ظهرت هذه النزعة بصورة أقوى

بقى أفلاطون وأرسطو لأنهما يشعران أن علم السياسة شيء عملي علاجي ، وكانت فلسفتهما مستمدة من اليونان وموجهة إلى اليونان ، وظل الحال كذلك حتى تلاشت الدولات اليونانية في إمبراطورية مقدونيا ، وعندئذ فقط ظهرت تجربة من نوع جديد أكثر شها بتجربتنا ، فأوحت إلى الرواقيين والكلبيين Cynics بنظرية سياسية تتقبلها العقلية الحديثة في سهولة أكثر ، ومن وجهة أخرى يجب ألا ننسى في القول بأن نظرية أفلاطون وأرسطو السياسية كانت نسبية ، فمع أن هذه النظرية في واقع الأمر كان صاحبها يتصدان بها العالم اليوناني وكان لها تأثير عملي عليه كما سنرى ، إلا أنها حقاً ومن بعض الوجوه لم تصل إلى مدى الحقائق الواقعية لهذا العالم ، كما أنها من نواح أخرى تجاوزت حدود التجربة اليونانية ، فأفلاطون وأرسطو على السواء يريان في الدولة منظمة تعليمية على نمط المدارس الفلسفية التي كانا يدرسان بها ، ولم يقدرا أى منها قيمة المثل الأعلى الذي كانت أثينا تهدف إليه أيام بركليس مع أنه أعم من ذلك وأكثر غنى ، ثم إن كليهما ( وعلى الأخص أرسطو ) أخفقاً في فهم نزعة العالم اليوناني إلى وحدة سياسية أكثر اتساعاً من المدينة ، وهي نزعة تجلت في الإمبراطورية الأينية ثم في اتحاد بيوشيا الفدرالي Boetian Fed. ، ومن هنا يمكن القول بأن الفيلسوفين عجزا عن تجاوز حدود المدينة . ومن جهة أخرى نرى أفلاطون في « جمهوريته » يتخيل مثلاً أعلى يجاوز حدود زمانه ؛ بل وربما جاوز حدود كل العصور ، كما نرى أرسطو على صفحات « السياسة » ، وهي أكثر اتزاناً واقعية من « الجمهورية » ، يرسم صورة لغو المواطن من الناحيتين الجسمية والعقلية إذا ما تعهدته الدولة بعنايتها وتشجيعها ، وهو بهذا يخلق في أجواء أكثر ارتفاعاً من مستوى التجربة اليونانية . ومع كل هذا فإن نظرية اليونان السياسية لم تستمد كل مادتها من العصور التي كانوا يعيشون فيها بل استمدتها من مادة بشرية عامة ، وسوف تبقى المثل العليا التي وصلت إليها تلك النظرية مثلاً علياً للبشرية بمعناها الواسع . كما أنها ليست غريبة علينا حتى في نواحيها الخاصة

والفردية ، ومع أنه حقيقى أن النظرية السياسية تختلف باختلاف الدولة ، ففطرة أرسطو عن الكفاية الذاتية للدينة تغاير نظرية دانتى عن الإمبراطورية العالمية ، وهذه بدورها شيء آخر غير نظرية هوبز عن الدولة القومية ، مع كل هذا فإن نظرية السياسة فى مختلف تغيراتها لها وحدة جوهرية ، فهى تعنى دائماً بالمشكلة نفسها — مشكلة علاقات الإنسان بالدولة التى يعيش فيها . وحتى إذا كانت الفلسفة اليونانية هى فلسفة اليونان وموجهة اليهم ، إلا أن اليونانى لا يعدو أن يكون إنساناً ، ومدينته لا تعدو أن تكون دولة ، كما أن نظرية اليونانى ومدينته فى كل عناصرها الأساسية هى نظرية الإنسان والدولة ، وهى نظرية صادقة على مر الزمن . وقد يكون القالب الذى تصب فيه من طراز قديم غير أن مادة البناء واحدة دائماً . ولهذا لا ندرس فلسفة الدولة اليونانية على اعتبار أنها موضوع له أهمية تاريخية ، بل ندرسها كشيء ما زلنا تتحرك ونعيش فيه . ولقد كانت الدولة اليونانية شيئاً غير الدولة القومية التى نراها الآن ، غير أن وجه الخلاف الوحيد بينهما هو أنها كانت نمطاً من الشيء نفسه أعظم تركيزاً وأشد حيوية ؛ إذ كان الفرد فيها يشعر فى سهولة أكثر وفى وضوح أكثر أنه جزء من الدولة ، لأن حجمها ونظام حكمها كانا يشجعان على وجود هذا الشعور . فنحن إذ ندرس الدولة اليونانية إنما ندرس المثل الأعلى للدولة الحديثة ، ندرس شيئاً هو جزء من الحاضر كما هو جزء من الماضى لأنه فى عناصره الجوهرية يتصف بالخلود .

ولتدقيق إن التاريخ كله هو تاريخ معاصر ، فنحن عندما ندرس التاريخ فإنما نحاول فهم أنفسنا ، ولكى نحصل على هذه المعرفة نسعى إلى تبين الحفرة التى أخرجتنا والصخر الذى نحتما منه ، ولا يوجد تاريخ أكثر أهمية بالنسبة لنا أو أقرب عصرنا إلينا من تاريخ اليونان ، فنحن كما نحن — إلى حد كبير جداً — لأنهم وصلوا إلى ما وصلوا إليه ، ولأنه لتناقض ظاهرى فيه الكثير

من الصحة أن تاريخ أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد أحدث من تاريخ أوروبا في القرن الثامن عشر بعد الميلاد ، فالرجل الإنجليزي يجد في مريثة بركليس ما هو أقرب إلى نفسه مما يجد في مذكرات فردريك الأكبر ، كما أن مشكلات المواطنين من اليونان تحرك مشاعرنا اليوم لأنها مشاكلنا الخاصة ، وهي مشاكلنا الخاصة لأن تجربة اليونان قد نفذت إلى نفوسنا واندمجت في كياننا .

واليونان إلى حد كبير هم المادة التي صنعت منها دنيانا الحاضرة ونفوسنا الحالية ، ولا يعني هذا فقط ... أن أسس هذه الدنيا قد وضعت في ذلك العصر البعيد ، وأنها ملالة هؤلاء القوم ، ولا يعني كذلك أننا ورتة مجهودات أسلافنا لحسب ، بل واقع الأمر أننا اليونان ، ... كياننا الحالي هو وليد أفكارهم وأعمالهم وتجاربهم ، دنيانا هي دنياهم في مرحلة لاحقة من مراحل تطورهم يتوقف البتة ، تطور واحد لا شبيه له (١) .

---

(١) ص ٧٢ من كتاب « وحدة الحضارة الغربية » لبروسور J. A. Smith  
"The Unity of Western Civilization"



## الفصل الثاني

---

### الدولة اليونانية





### المصانص العامة للدولة اليونانية :

كانت المدينة هى وحدة الحياة السياسية فى اليونان وفى إيطاليا على السواء خلال الأزمنة القديمة . وكان الناس و حيوانات سياسية ، بمعنى أنهم أعضاء مدينة من المدن . ومع أن المدينة بمرور الزمن شملت وحدة أكبر فى عهد الإمبراطورية المقدونية والإمبراطورية الرومانية ، إلا أن هذا الاندماج لم يقض على شخصيتها ، بل ظلت مركزاً للولاء ونظاماً للحكم تمتدب نحوها إخلاص مواطنيها وتبعث فيهم الرغبة فى العطاء ، واستمرت تباشر مهامها مع المهام الكبرى للحياة السياسية الأوسع مدى ، لا على أساس أنها أقل شأنًا ، بل جنباً إلى جنب مع تلك الحياة التى طوتها تحت لوائها . حقيقتي أن المدينة كانت شيئاً غريباً غير معروف فى كثير من أنحاء اليونان ، فمكان أثوليا مثلاً كانوا فى أيام أرسطو يعيشون حياة قبلية فى قرى لا حصون فيها ، ومع ذلك فإن الحياة المدنية كانت هى الحياة العادية الطبيعية للرجل اليونانى ؛ ولأنه كان يعرف هذه الحقيقة استطاع أن يفرق بين حضارته الخاصة ، وهى حضارة المدينة ، وحضارة الكلتيين أو الجرمان الذين كانوا يعيشون فى الريف والذين كانوا ذوى حضارة قبلية ( Barbaros ) والفرق بين حياة المدينة فى بلاد اليونان وحياة الريف فى أوروبا الشمالية خلال العصور القديمة له ما يشبه إبان العصور الوسطى فى الفرق بين حياة المدينة فى إيطاليا التى ظلت منذ العصور القديمة بلداً يتألف من المدن ، وبين الحياة التى كان يغلب عليها الطابع الريفى فى إنجلترا وفرنسا وألمانيا ، والحق أنه من الطبيعى أن تقارن بين المدن الإيطالية فى العصور الوسطى والمدن

اليونانية في العصور القديمة ، وهي مقارنة سوف نعود إليها على هذه الصفحات (١) .  
فالمدينة اليونانية كثيبتها الإيطالية في العصور الوسطى هي الوحدة الواحدة  
الحياة ، وهي مركز كل المهن ؛ تجمع بين زراعة الحبوب والزيتون وصناعة  
الجلود والفخار ، وهي مأوى جميع الطبقات يعيش فيها السادة من ملاك الأرض  
مع صغار التجار وأصحاب الحرف ، ومن هذه الحقيقة الجهرية تنبع الخصائص  
الرئيسية للمدينة اليونانية . فإذا كانت المدينة موطن أدب السلوك والتمدن الذي  
اشتقت منه كلمة المدينة فهي أيضاً موطن أروع المظاهر الريفية ؛ يقول أحد  
الكتاب الفرنسيين :

« يتخلل قصص أرسطوفانيس الكوميديّة ، رائحة الأجران فعلى قيد خطوات  
من أسوار أثينا ترى بساتين الزيتون الملتوى وحدائق الكروم والحقول المزروعة ،  
وعلى مرى البصر من المدينة توجد مراعى الأغنام يتعهد فيها الرعاة قطعانهم .  
ولقد ظلت الزراعة مهنة اليونان الوحيدة خلال قرون عدة حتى بدأت التجارة  
والصناعة قرب مطلع القرن السابع ، وحتى بعد ذلك بقي التقليد قائماً ، إن الزراعة  
هي المهنة الوحيدة المناسبة للمواطن اليوناني » .

« يشترك أرسطو وأرسطوفانيس (٢) وإله داني في اعتقادهم بأن الزراعة هي  
الأساس الوحيد السليم للحياة من الوجهتين الطبيعية والسياسية ، وفي مواضع

---

(١) وجه الأستاذ فيلامووتر في كتابه سابق الذكر من ٧٩ الأظفار إلى هذا التشابه .  
فيقول :

« إن لغة إيطاليا يشبهون كل الشعب ملغة اليونان ، كما أن عصورها البارزة هذه  
تشابه أيضاً في حقيقة معينة ، وهي أنه رغم ما كان فيها من منازعات عنيفة أدت إلى هلاك  
الكثير من الأفراد ، فإن التقدم المأم في التواحي الروحية والمادية كان تقدماً قوياً ، ولم يترتب  
على ما حدث في تلك العصور من صدمات إلا أنها أكسبت الحياة اندفاعاً وغنى وأكسبت الناس  
شجاعة أعظم ومرحاً أكثر . وفي كلا العصرين بلغ فن البناء عظمة ووضرة تثير إعجابنا دائماً .  
وفي كليهما نجد التشقّف والتصوّف يسيّران جنباً إلى جنب مع الاستسلام إلى شهوات الجسد وجب  
الثبات البالغ حد التهور » .

(٢) من ٦٣ من كتاب فيلامووتر سابق الذكر .

كثيرة من كتاب السياسة يظهر أرسطو الكثير من طبيعة الرجل الريفي ؛ فإذا ما تحدث عن الاقتصاد تراه يقرر أن الزراعة هي الطريقة الوحيدة الطبيعية للملك ؛ وهو يشعر باحتقار لمنه أصحاب الحرف وتجار التجرة ؛ وهو احتقار لا تكاد تؤيده حقائق الحياة اليونانية بل ربما كان رجلاً من بعض الوجوه إلى تهيئه للزراعة وإلى فكرة فلسفية كانت متسلطة على عقله . والديموقراطية التي تلقى أعظم قبول لديه هي ديموقراطية الفلاحين ؛ فإذا ما قسم الأرض في دولته الثمانية بين مواطنيها فإنه لا ينسى أن يعطى لكل مواطن قطعتين من الأرض واحدة منهما قريبة من المدينة والأخرى في الريف (١). وإذا ما تحدث عن نظرية الشيوعية فإن المشكلة الوحيدة التي يتعرض لها هي ما إذا كانت ( الأرض ) في مجتمع المدينة تخضع لنظام الشيوع أو ينفرد كل بمملكته .

وربما كان أرسطو في هذا الشأن ينادى بمبدأ لاشك في أنه محافظ ؛ وعلى أية حال فإن أميناً بحلول القرن الخامس كانت قد التزمت « اقتصاداً أمينياً » يقوم على بيع ما تستطيع بيعه وشراء ما لا بد لها من شرائه ؛ وذلك أيضاً لاحتياجها الزراعي ونمو سكانها . وكانت منذ عهد سولون تشجع الإنتاج الصناعي حتى يتوافر لديها ما تصدره ؛ ومنذ القرن السادس بدأت تعتمد إلى حد كبير على الواردات الأجنبية . والحق أن الدولة اليونانية لم تكن من الوجهة الاقتصادية ذات اكتفاء ذاتي بالنقد الذي يرضى أرسطو ، ولكنها من الوجهة الأخرى كانت تتمتع بما هو أحسن من ذلك ، إذ كانت موطناً لنشاط منوع تحصل فيه الصناعة والتجارة مقاماً إلى جوار الزراعة ، ولما كانت مكاناً تلتقي فيه كل المهن على صعيد مشترك ، أصبحت أيضاً ( وهذه خاصية

أساسية) مولناً حياة مشتركة وموطناً لاتحاد بين طبقات المجتمع . ولم يكن هناك فاصل طبيعي بين منزل التليل وكوخ الأجير ، كما أن الأحوال المناخية جعلت الحياة إلى حد كبير حياة خلاء في الهواء الطلق ، فكان الناس يتقابل بعضهم بعضاً ويتبادلون الأحاديث ويشترون ما يريدون في الأسواق ، ويمارسون الألعاب في الملاعب الرياضية العامة (١) أو ساحات الألعاب الشعبية ، فإذا نزل المطر اتجهوا إلى الطرقات المغطاة التي كانت شائعة في أكثر المدن اليونانية . وكانت تلك الأسواق والملاعب الرياضية والطرقات مراكز الفكر في المدينة ، فإذا ما تتقابل الناس بعد ذلك في النجماح السياسية لدراسة الأمور فإنما يتحرضون لتسوية مسائل ناقصوها من قبل وكونوا عنها رأياً في هذه المراكز الفكرية كلها . وهكذا ترى أن المدينة لم تكن وحدة حكومية لحسب بل كانت بالإضافة إلى ذلك منتدى ، ولم تكن متمتعاً بالحكم الذاتي من الوجهة السياسية لحسب ، بل كانت إلى جانب ذلك تمارس حرية واسعة في النقاش الاجتماعي جعلت الحكم الذاتي فيها شيئاً ممكناً . ولم يكن البيت في نظر اليونان مثل أهميته في نظرنا ، بل كانوا يعطون أهمية أكبر بكثير على حياة الخلاء في الأسواق ؛ وفي حياة كهذه يكثر اتصال الناس ببعضهم بعض ، ويتقابل أعضاء من كل الطبقات لتبادل الأحاديث ؛ وهنا وجدت المثل العليا الديمقراطية المساواة وحرية الكلام تربة طبيعية نبتت فيها جذورها ؛ فكنت ترى جماعات المتحدثين وحلقات المناقشة تجتمع يوماً بعد يوم ؛ ومن الطبيعي أن تكون شؤون المجتمع هي الموضوع البارز في هذه المناقشات المفتوحة والأحاديث العامة ؛ كما أن

---

(١) كانت الملاعب الرياضية في أثينا أيام أرسطو خارج الأسوار (نيومان Politics ، ص ٣١٠) وكثيراً ما كانت توجد داخل المدينة كما في أسبرطة ، كما كان هناك ملعب رياضي داخل السوق في سرقسطة (نيومان ، الكتاب هـ ، ١ ، ص ٣٣٨) ويجذب أطفالون وأرسطو النوع الأخير .

هذا الوضع يمكن الناس من معرفة بعضهم البعض معرفة وثيقة ؛ فالمناقشات المشتركة التي تجري في الأسواق ؛ وممارسة التمرينات الرياضية المشتركة في حلبات المصارعة كانت تمكن الناس من معرفة القيمة الحقيقية لكل منهم . مثل هذا المجتمع هو الأساس والنظرية لفلاسفة اليونان ؛ وعن مجتمع كهذا يتحدث أرسطو عندما يريد توزيع الوظائف في المجتمع على أساس الجدارة ، لأن المعرفة المتبادلة بالخصائص هي أمر ضروري للمواطنين عندما يريدون إصدار قرارات تخص العدالة ، وعندما يقررون توزيع المناصب وفق مبدأ الجدارة توزيعاً سليماً . ومثل هذا المجتمع أيضاً هو الذي يفكر فيه أرسطو عندما يبرر حق الجماهير في السلطة السياسية على اعتبار د أن الجماهير أقدر على الحكم من النخبة الزميلة ؛ لأن بعض الناس يرون جانباً ؛ والبعض يرون جانباً آخر ؛ أما الجماعة كلها معاً فإنها ترى كل الجوانب (١) .

وميزة خاصة أخيرة تتميز بها الدولة اليونانية ، وهي خاصية مترتبة على ما قلناه الآن ، فالدولة من حيث الامتداد لا تعدو أن تكون مدينة أو قل إنها قسم من مدينة ، ومن السهل أن نرد ذلك إلى الأحوال الجغرافية ، غير أن سهولة التحليل الجغرافي لا يعني أنه تحليل صحيح . فالظروف الجغرافية قد قسمت اليونان إلى أجزاء صغيرة تفصلها عن بعضها البعض خلجان من البحر وسلاسل من الجبال العالية ، كل هذا حتمي ، غير أن الإنسان لا يأخذ الصورة التي يكون عليها بفعل العوامل الجغرافية ، بل بتأثير العوامل الروحية . فشعور اليونان بقومية مشتركة كان كفيلاً بأن يدفعهم إلى تكوين دولة أكبر من دويلاتهم ، ولم يكن لديهم شعور أقوى من ذلك بقيمة الحياة المشتركة التي يحبونها وبال الحاجة إلى تنظيم

(١) السياسة لأرسطو ، ١٣٢٦ ب ١٤ - ١٦ (١٣٤٤٧) ، ١٢٨١ ، ٩٧٧ (٣٤٦٤٣) .

مدنى يمكنهم من تحقيق هذه الحياة . والدولة اليونانية لم تكن حقيقة جغرافية بل هى البيئة الروحية اللازمة لاجتماع يعيش على المناقشة ويمجد أكسير الحياة فى الأحاديث المشتركة التى يتبادلها الناس جلانية ، ويشعر بضرورة تحويل النقاش والكلام إلى عمل جماعى عن طريق المساهمة فى وزن الأمور والحكم الذاتى المشترك . وكان اليونان يحسون إحساساً عميقاً بوحدهم ، ويعلمون د أنهم شعب من أصل واحد وذو لغة واحدة يشترك فى أما كن العبادة وتقدير الذبايح ويتفق فى أساليب الحياة وعاداتها ، (١) . وكان فى مقدورهم أن يفرقوا بين أنفسهم وبين البرابرة على أساس أنهم جنس ذو خصائص مشتركة ، وكان أرسطو يرى أن الجنس المثلث هو الوسط النهى بين شعوب أوروبا الشمالية وشعوب آسيا ، ولهذا يظل حراً ويتمتع بأحسن أنواع الحكم ، ولو أنه وجد حكومة واحدة لاستطاع سيادة العالم ، (٢) . غير أن هناك شيئاً له دلالة فى قول أرسطو إن اليونان يتمتعون بأحسن أنواع الحكم بين سائر الشعوب بينما يقرر فى الوقت نفسه إنهم يقترون إلى حكومة موحدة ، فعيشتهم فى المدن هى التى منحتهم أحسن أنواع الحكم ، كما أن اقتدارهم إلى الحكومة الموحدة يرجع إلى السبب عينه . والواقع إنهم يعرفون الثمن الذى يدفعون مقابل حكوماتهم القومية ، وكانوا بوجه عام يدفعونه راضين مبتهجين ، وقلبا شعروا بذلك الدافع القوى الذى تشعر به الشعوب الحديثة نحو تحقيق وحدة قومية عن طريق إقامة حكومة قومية مشتركة . ومع أن بعض الأشخاص أمثال إيسوقراط كانوا يسمعون نداء الإمبراطورية ويشعرون أن اليونان إن تحتل مكانها اللائق ، أو د تؤدى وسائلها فى الشرق ، إلا إذا حققت أول ما تحقق نوعاً من الوحدة القومية ، فى ظل

(١) هيرودوت - الكتاب الثامن ص ١٤٤ .

(٢) السياسة لأرسطو ، ١٣٢٧ ، ب ٢٩ - ٣٣ (٢ - ٧ ، ٣) .

شكل من أشكال الملكية ، إلا أن هؤلاء كانوا قلة لا يمثلون روح عصورهم ، أما أفلاطون وأرسطو وهما الفيلسوفان اللذان أُنِجِبَتِهما المدينة اليونانية فهما أيضا فيلسوفا السياسة اليونانية الحقيقية . ولنا أن نسمى هذه المدينة دولة صغيرة ، وهي كذلك من حيث الحجم ، غير أن قلة من الدول شغلت مثل هذا الحيز الفسيح في ملكة العقل ، وقلة من الدول كشفت عن عظمة الروح الإنسانية مثلما فعلت بعض مدن اليونان القديمة . ويجب أن نعرف أن هناك ناحية عكسية تقابل ذلك الذي حققه اليونان من مجيد الأعمال ، ذلك أن النزاع دب بين المدن اليونانية ، ورغم قوة الحياة المشتركة وعمقها في كل منها ، أو قل بسبب هذه القوة وهذا العمق ، وقعت كل مدينة على حدة فريسة للخلافات الداخلية ، وكانت نتيجة ذلك حدوث انبهار في الوقت الذي ظهرت فيه على مسرح الأحداث دولة كبرى في الشمال تحت إمرة فيليب المقدوني . ولقد كان اليونان على بينة من تقطع ضعفهم بهذه ، غير أنهم تمسكوا بمثلهم الأعلى ، وظلت الدولة والمدينة بالنسبة لهم اصطلاحين مترادفين حتى انتهى عصرهم المجيد . ولم يعرف فلاسفتهم حيلة من طراز غير المدينة polis ، أما القليلة polis فإنها ليست دولة بل على أحسن تقدير تقدير أسس بدائية لدولة ، فإن تجمعت مدن في صورة فيدرالية فإنها أيضا لا تكون دولة بل مجموعة رديئة من الدول . وإنك ترى أرسطو لا يذكر شيئاً للابته عن النظام الفيدرالي الشهير الذي كان قائماً في يوشيا منذ منتصف القرن الخامس تقريباً حتى سنة ٣٨٧ ، مع أنه يبدو أن هذا النظام هو النموذج الذي سار على منواله فيليب عندما أعاد تنظيم اليونان في مؤتمر كورنثة سنة ٣٣٨ (١) . كما أن أرسطو لا يذكر شيئاً عن الدولة الواسعة الرقعة التي قامت في مقدونيا في أيامه ، والتي عاش فيها هو نفسه .

وليس هذا نوعاً من التجزؤة بل هو تسلط فكرة عن نوع أسمى ،  
أو قل نوعاً كان يعتبر في نظرهم أسمى ، فاستبعدوا كل نوع سواه . ويجب أن  
نذكر ، إذا شئنا فهم تطور النظرية السياسية ، أن هذا النوع الأسمى كان عميق  
الجدور بحيث ظل باقياً مع قيام دول وإمبراطوريات مترامية الأطراف . فلم  
تندثر المدينة عندما دانت لمقدونيا أو لروما ، بل ظلت وحدة للحياة والحكم في  
هاتين الإمبراطوريتين . والواقع أن الإسكندر الأكبر وخلفاءه من بعده كانوا  
يقرون الولاء المزدوج من جانب مواطني المدن العديدة التي خضعت لهم ،  
ولاء وطنياً للمدينة من ناحية ولاء لأشخاصهم من الناحية الأخرى ، ثم  
فرضوا فوق الولاء القديم للمدينة ولاء شخصياً جديداً ، ولكي يحفظوا بهذا  
الولاء أقاموا من أنفسهم آلهة ، وعلى أساس هذا التأليه فرضوا على المدن  
عبادتهم . ومثل ذلك أن إمبراطورية السيلوسيين في غرب آسيا كانت خلال  
القرنين الثالث والثاني إمبراطورية مدن إلى حد كبير ، وكانت كل مدينة  
أشبه شيء بدولة ، صاحب السيادة فيها ليس الملك ، أو قل ليس الملك حسب  
بل هيئة السكان الذين لهم حق الانتخاب مجتمعين في جمعية عامة . وكانت هذه  
الهيئة تمسوس شئونها العامة بطريق المناقشة واتخاذ القرارات ، وبتمريض  
مجلس ومجموعة من الحكام مباشرة بعض الوظائف ، ويقروا سياساتها الداخلية  
والخارجية (١) .

وكانت المدن تتكلم اللغة اليونانية كما أن قوانينها كانت يونانية ، وكذلك كان  
السكان ملاعب رياضية يونانية . وللميمن على هذه المدن هو الملك الذي كان  
يعتبر « إلهاً متجسداً » كما كان الملك انتيوخوس إيفانسان ينتب نفسه ، وفيه



وضعه هذا كان المواطنون يدينون له بولاء ثان ، فإذا ما تعارضت أوامره مع قوانينهم تختم عليهم اعتبار هذا الولاء أسخى من ولائهم لمدينهم . ولم يكن الملك نفسه مواطناً لأية مدينة بل كان خارج الجميع وفوق الجميع ، فهو على حد قوله أرسطو « أشبه بآله بين الناس » (١) ، والملك في هذا الوضع كان من بعض الوجوه إلهاً بجمي . الحاكم المؤله في العصور التالية . ورغم كل ذلك فقد بقيت المدينة كما هي ، نواة حقيقية للحياة في ظل كل الملوك السيلوسيديين .

وفي عهد الإمبراطورية الرومانية كانت المدينة اليونانية لا تزال قائمة ولا تزال نواة الحياة ، وبقيت كذلك حتى القرن الرابع الميلادي تقريباً . بل أن روما نفسها كانت مدينة تكونت منها دولة ، ثم اتخذ نمو الإمبراطورية الرومانية شكل اتحاد يضم مدناً أخرى في إيطاليا أولاً ثم في الأقاليم تحت لواء الدولة الأولى وهى روما . ولقد اتضح بعد ذلك أن دستور روما المدينة عاجز عن تحمل العبء الجديد فاضطرت الإمبراطورية الرومانية أن توجد ما سبق أن أوجدته الإمبراطوريات المقدونية من قبل ، وهو الحاكم المؤله أو الإله قيصر الذى تستطيع كل مدن الإمبراطورية أن تعبد ، ومع ذلك فإن قيام الحاكم المؤله لم يحل دون نمو المدن في الإمبراطورية بل إنه على عكس ذلك ساعد على نموها . وظلت الدويلات القديمة في إيطاليا والشرق التابع لليونان باقية ، ثم أضيف إليها عدد آخر عندما تفككت الممالك إلى مدن ، أو عند ما تجزأت الوحدات القبية الكتلية الموجودة غرباً في أسبانيا والغال وبريطانيا إلى هيئات مستقلة وأقيم فيها حكومة مدينة (٢) . وهنا نجد نوعين من الرعاية أحدهما رعوية المدينة المحلية والآخر هو الرعاية الرومانية ، وهنا أيضاً لم تكن المواطنة المركزية

(١) السياسة لأرسطو ١٠١١٢٨٤ (٣ ، ١٢ ، ١٣) .

(٢) الجزء الثانى ص ١١١ من كتاب *Der Untergang der antiken Welt* تأليف Soock

حوالته بقدر ما كانت ولاء شخصياً لحاكم مؤله ، وأصبحت المدينة أساس الإدارة المحلية ووحدتها الجمهورية في بلاد الشرق وبلاد الغرب على السواء (١) . ومع أنه حقيق أن روما فرضت دستوراً مدنياً موحداً من النوع الأوريجاركي يشبه دستوراً في عصور الجمهورية ، وعهده الرئيسى مجلس شيوخ orda يتكون من موظفين سابقين (٢) ، إلا أن الحيوية المحلية لكل مدينة ظلت على قوتها فترة طويلة ، كما بقيت الخصائص القديمة للدولة قائمة في مدن الإمبراطورية الرومانية . كذلك ظلت المنازعات المحلية على أشدها تجذب كل شيء إلى فلكها ، فبرى الإمبراطور تراجان يرفض وجود فرقة حريق متطوعة في نيقوميديا رغم أن حريقاً أظهر ضرورتها لأنه كان يرى أن نظامها سيضعف سلاحاً جديداً إلى المشاحنات السائدة في المدينة (٣) . كذلك حدثت أيضاً منازعات قديمة بين المدينة وجاراتها ، فتجد المدن المتنافسة في عهد سبتيميوس سفيرس تزج بنفسها في حرب أهلية بحرب الإمبراطورية حتى تسوى منافساتها المحلية تحت الألوية المتعادية (٤) . وأخيراً فإن روح الولاء القديمة لمجتمع المدينة والغيرة القديمة الدافعة إلى البذل لصالح الشعب ظلتا مشاعر تعمر بها قلوب المواطنين ، فكان الأغنياء ينفقون أموالهم جيلاً بعد جيل إلى حد الإفلاس في تزويد المواطنين الفقراء بالماكل ووسائل الترفيه ، أو في بناء الحمامات وإقامة المستشفيات لمصلحة المدن التي ينتمون إليها . وربما كان الدافع إلى ذلك في أكثر الأحيان رغبته في أن يتقام لهم التماثيل أو أن يشيعوا في مواكب رسمية بعد موتهم ، ومع ذلك فإن فعالهم كانت دليلاً على أن الروح المدنية القديمة لا تبنا لم تمت ، وأن النظرة

(١) للرجع السابق ص ١١٢ - ١٦٤

(٢) » » » ص ١٤٩ - ١٥٥

(٣) » » » ص ١٥٩

(٤) » » » ص ١١٤

نفسها إلى الحياة التي جعلت أثرياء الأثنيين ينفقون الأموال على إعداد الجومات أو تجهيز سفن القتال ، والتي ساعدت على بناء الأكروبول ، تلك النظرة نفسها كانت لازالة قوة فعالة ، فالأغنياء ظلوا يشعرون ، كما علم أرسطو ، أن الثروة وإن كانت ملكية خاصة إلا أن الواجب أن تستغل للنفعة العامة ، يحوزها صاحبها كوديعة للجمتمع ، أما الفقراء فلأنهم كانوا يشعرون بأن لهم حقاً في أموال الأثرياء فقد ظلوا في مأمن من الثورات الشيوعية التي كان ممكناً أن يفجرها يؤس القرن الثالث الميلادي لولا وجود هذا الشعور<sup>(١)</sup> . غير أن هذه الأشياء بدأت تتغير منذ نهاية القرن الثاني . ذلك أن نظام الحياة القديم كان يعتمد على شيئين ، أولها فكرة أن المدينة هي دولة تستحق ولاء الإنسان ، وثانيهما الاعتقاد بأن الوظيفة التي تسند إلى الفرد في المدينة هي شرف له وليست عبئاً على كاهله *honos non onus* هذه الفكرة وهذا الاعتقاد بدأ في الزوال ، فالولاء تحول إلى الحكومة المركزية ، وسعى الناس إلى الحصول على مناصب مركزية كي يتناولوا ما تفتقده عليهم من امتيازات وما تمنحهم إياه من إعفاءات . ثم أن إدارة الشؤون المالية للمدينة لم تكن يوماً سليمة بمعنى الكلمة وساعد كرم الشعب وسخاؤه على هذا النوع من الفساد ، حتى إذا عمد الأباطرة بدافع من أحسن النوايا إلى تنظيم الشؤون المالية المحلية اضطروا إلى التدخل في الحكم الذاتي الذي تتمتع به المدن وإلى حرمان الحياة في هذه المدن من تلقائيتها ، وهنا أصبح المنصب عبئاً وهرع الناس من المدن إلى الريف هرباً من الوقوع تحت نير هذا العبء<sup>(٢)</sup> .

(١) المرجع السابق ص ١٥٥ - ١٥٨

(٢) يقول الأستاذ سيك Seeck (الكتاب السابق ص ١٦٤ وما بعدها) إن قيام المسيحية كان له بعض العلاقة بتدهور الحياة في المدن . فقد اضطرر المشور بالولاء السياسي للجمتمع ، وولحت الصدقة مكان الإعانات التي كانت تدفعها الحكومة . وأصبح للأستق مكاناً مرموقاً في المدينة بدلاً من المواطنين للمدنيين .

وهكذا جاء القرن الرابع ليجد المدينة بين برائن الموت . إلا أن المدينة ظلت حتى هذا القرن مركزاً لحياة الناس ومبعثاً للوحى .

هكذا وعلى قدر ما يسمح به أقصر إيجاز كانت المدينة اليونانية ، وهكذا كان الدور الذى لعبته خلال ألف من الأعوام من القرن السابع قبل الميلاد إلى القرن الثالث بعد الميلاد . والآن يجب أن نتقل من دراسة الحالة التى كانت عليها إلى دراسة ما كان يعوزها . ومن السهل الوقوع فى أخطاء فى دراسة نظام كهذا نبيد عنا من التاحية الزمنية ويختلف عن نظامنا فى روحه ، وقد يساعدنا على تصحيح الأخطاء التى يسهل الانزلاق فيها أن ندرس ثلاث قضايا أو أن نوضح ثلاثة تناقضات . أولاً أن المدينة لم تكن مدينة ، أو على أية حال لم تكن دائماً مدينة ، ومن المؤكد أنها لم تكن كذلك بالمعنى الذى نفهمه من هذه الكلمة ، وثانيهما أن المدينة لم تكن بالضرورة موطناً « للفراخ » ، كما أن حياة مواطنيها لم تتم على أساس الرق أو أن هؤلاء المواطنين كانوا يزعمون إلى احتكار العمل ، وأخيراً أن المدينة لم تكن خلواً من المنظمات النيابية أو دون دراية بالجهاز السياسى المتصل بهذه المنظمات .

#### دويلات المدن والدويلات القبلية :

دلم تكن المدينة مدينة . . والاعتبار الأول فى هذا الشأن أنها لم تكن كتلة من البناى أو مساحة تطبق عليها أوصاف المدينة ، فمدينة أثينا كانت تحتوى على عدد من السكان على وجه التقريب مثل سكان مدينة بريستول ( بين ٣٠٠.٠٠٠ ، ٤٠٠.٠٠٠ نسمة ) ، أما مساحتها فثل مساحة دريشر ، وكان

---

== غير أن نظام الضرائب الباهظة التى فرضها دقلديانوس والذى وقف ثقلها على المدن بنوع خاص . وكانت الحكومة مى المشتوكة عن جبايتها - كل هذا كان السبب الرئيسى فى القضاء على روح المدينة .

نصف السكان يظنون في البلدة المركزية وهي قسان ، وبها ميناء على البحر كما أن بها بلدة داخلية تبعد عن البحر بمقدار أربعة أميال ، أما النصف الثاني من الناس فكانوا يعيشون في الريف ، والمدينة ككل بما فيها الجزء الحضري والجزء الريفي كانت متصلة إلى ما يترتب من مائة حى ، ومع أن هذه الأحياء كانت موزعة توزيعاً ما كراً بين قبائل مختلفة على يد كل قبيلة ، ولم يحدث أبداً أن تكتلت طائفة متجاوزة منها وكونت قبيلة ، إلا أن كلا منها كان مركز حياة محلية قوية وعضواً كثير النشاط في الحكومة المركزية ، وكان له جمعيته المحلية وموظفوه المنتخبون وبذلك استطاع كل حى إدارة ممتلكاته وممارسة احتفالاته الدينية ، ثم إن هذه الأقسام قد لعبت دوراً هاماً في الشؤون المركزية لأنها كانت تحتفظ بسجل للبوطنين يقيد فيه كل مواطن عضواً من أعضاء الحى ، وتقرر الضرائب المباشرة عند الضرورة ، وأهم من هذا كله أنها كانت تترشح قوائم بأسماء المرشحين الذين يختار من بينهم المخلصون الأثينيون والمستشارون بطريق الاقتراع . والحق أن أثينا كانت من وجوه كثيرة ذات مابغ عاص ، قلعة من المدن كان لها حياة محلية يمكن مقارنتها بحياة أحياء أثينا ، ومع أن إسبرطة مثلاً كانت دولة أوسع رقعة من أثينا ، إلا أن الأرض الإسبرطية كلها كانت خاضعة لمدينة إسبرطة نفسها . وهي مدينة تكون من خمس قرى ظلت محتفظة بشيء من الوجود المستقل حتى بعد اتحادها . وكان لسكان المدينة نفسها وحدهم حقوق سياسية أما الباقون فإنهم كانوا في أوضاع متفاوتة من حيث الخضوع للمدينة ، فبعضهم (الجيران) Perioeci يباشرون شؤونهم المحلية دون أن يكون لهم صوت في الحكومة المركزية ، أما الأكثوية (هيلوت) Helots فقد كانوا عبيداً يفلحون أرض سادتهم في المدينة في مقابل جزء من المحصول . ولكن رغم اختلاف إسبرطة عن أثينا من كافة الوجوه الأخرى إلا أنها كانت تشبهها من حيث أن الالثنين لم تكونا مدينتين بللغنى الحديث للكلمة ، بل كانتا دولتين تجمعان بين الحضرة والريف مع اختلاف عظيم بينهما في ظروف هذا الجمع .

نغير أن هناك ناحية أخرى يمكن الاستناد إليها في القول بأن المدينة لم تكن حديثة ، إذ يجب أن نذكر أن المدينة كانت تعني في نظر اليونان مجتمعاً من أشخاص لا رقعة من الأرض ، فكانوا إذا ما تحدثوا عن المدينة يتصدون الناس ، بينما تسلط علينا نحن أفكار الإقطاع دون أن نشعر ، فتحدث عن مساحات من الأرض . وهنا يبرز سؤال : ما هي الفكرة التي جمعت هؤلاء الناس ، والتي دفعتهم إلى إقامة مجتمعهم في هيئة اجتماعية واحدة ؟ ولهذا السؤال جوابان ، فقد نقول إن الفكرة كانت المتاخمة ، وقد نقول إنها النسب ، فإذا اخترنا الإجابة الأولى كان لنا أن نصف الدولة اليونانية بأنها كانت دولة مدينة Stodstaat ، وإذا اخترنا الإجابة الثانية وجب علينا أن نقول إنها كانت دولة قبلية Stammestaat . يبرح هذا الرأي الثاني أحد كبار العلماء في الدراسات اليونانية (١) . فهو يسلم بأن روما كانت دولة من طراز المدينة وإن كانت قد وصلت إلى هذا الوضع تدريجياً ، وفي أيونيا أيضاً ترتب على الفوضى التي اتبعت الجماعات القديمة في عصر الهجرات وعلى ما حدث من اقتلاعها من مواطنها أن تفكرت وتحطمت روابط الدم القبلية وحلت مكانها رابطة محلية هي رابطة المدينة . وأما أثينا وإسبرطة فلم تكن لهما أية أهمية سياسية إلا عند ما كانت دساتيرهما عالية تماماً من أي أثر للبلدية . والدولة في أثينا وإسبرطة وفي اليونان عامة كانت قبلية بدنها ولها ، وهيئة منظمة من الناس بأشخاصهم ، ينتمون بعضهم إلى بعض من حيث الأصل أي بحكم الطبيعة نفسها . ولا يمكن الفصل بينهم إلا بعمل من أعمال العنف ضد الطبيعة . . ولعلنا كانت القبيلة أو الجندع تعزو وحدتها إلى تسلسل من سلف واحد مشترك ، ولكنها مع ذلك كانت وحدة وكانت تشعر بأنها كذلك ، كما أنها جمعت هذا الشعور في عبادة خاصة مشتركة لأحد كبار الآلهة .

(١) انظر مؤلف فيلادلفيا سابق الذكر صفحات ٤٣ - ٥١ ، ٩٧ ، ١٠٠ .

وكان الجذع الذى نشأ منه الآثينيون يعبد الإلهة أثينا وأطلق على نفسه اسمها « شعب أثينا » . وعكس هذا صحيح ، فمرور الزمن أصبح تمثيل هذه الآلهة يتخذ طابعاً به الكثير من خصائص شعبها ، فإذا كانت الآلهة قد أعطت شعبها اسمه فإن الشعب بدوره أعطاها طابعه الخاص واتخذ منها مرآته الخاصة . وهذا المجتمع الذى تربطه رابطة الدم الطبيعية ؛ والذى يعبر عن اتحاد هذا فى عبادته كان له مجتمعات داخلية من « الإخوان » *φρατρία* والعشائر *γένη* ؛ وهى جمعيات طبيعية أيضاً أساسها رابطة الدم . والمجتمع فى ذلك مثله مثل الشجرة وما بها من حلقات ، كما أن الحلقات لا تتلاقى الشجرة بتجمعها ؛ فإن هذه الجماعات لم تتجمع لتتلاقى الدولة ؛ وكما أن الشجرة سابقة للحلقات فى وجودها فإن جمعيات الجذع سابقة لهذه الجمعيات . ومع أن جمعية الجذع قد تعاد الحياة فى المدن ، بل قد تنظم نفسها وفق نظام ديموقراطى راديكالى كافى فى أثينا ، إلا أنه رغم ذلك تظل مكوناً للدولة الأم . أما الرعية فإنها تتوقف على المولد لا على الإقامة ، وفى عصر المجد الآثينى لم تكن هناك مدينة بالمعنى القانونى ، بل اختلطت أحياء المدينة بأحياء الريف وفق نظام كليثينيس ، على أساس أنها أقسام من شعب أثينا ولم تصل مدينة أثينا إلى مرحلة التحكم فى الدولة الآثينية إلا فى العصور الهلنيسية ، وحتى ذلك الوقت كانت المدينة حقيقة اقتصادية لا سياسية . وظل الجذع أساس الحياة السياسية والفكرة الغالبة عليها .

ويمكن استخلاص عدة نتائج من هذا المفهوم عن الدولة اليونانية ، وهو أن الدولة فى حكم جذع الشجرة . وأول هذه النتائج أن المواطنة تورث ، فعضوية مجتمع قائم على مبدأ القرى لا يمكن الحصول عليها إلا بحكم الميلاد ، وإن كان من حق المجتمع أن يقرر تبني أعضاء جدد إذا وافقت على ذلك الجمعية التى تمثلها . وحتى أثينا فى أيام بركليس التقدمية سنت قانوناً فى عام ٤٥١ ق . م

يقضى بأنه لا يحق لأحد الحصول على المواطنة الاثينية إلا إذا كان وليد زواج شرعى بين مواطن أثينى ومواطنة أثينية . ولا كانت المواطنة على هذا النحو تعتبر بمثابة العضوية فى مجتمع يقوم على التربى وتربطه عبادة مشتركة ، كانت النتيجة الطبيعية أن التوسع فيها يصبح عسيراً إن لم يكن مستحيلاً . ولم تستطع أثينا أن تمنح المواطنة حتى لحلفائها فى حلف جزيرة ديلوس فهؤلاء لم يكونوا من دمها ، ولا يمكن تكوين جنح واحد من جنوح عدة ، فهذا يجافى الصعور الدينى لجذوع العصبية على أساس أنه توحيد دينى لا يتعلق . والنتيجة الثانية أن طبيعة الجذع تجعل الدولة ، وهى القائمة على أسسها ، جماعة حية جوهرها قرابة الدم ، فالدولة أسرة كبيرة متمسكة إلى أسرار أصغر منها ؛ وتعتز نفسها فى عشائر وجماعات من الإخوان وفق مبدأ القرابة لا مبدأ الجوار فى أقسام المدينة وأحيائها . وفى هذا الشأن يقول فرجسون :

د من الأمور التى كانت تنوى المظهر العائلى للمدينة اليونانية أن يهوى الاجتماعات الرسمية كان هو نفسه مكان النار المقدسة ؛ وأن الأقسام الصغرى الرئيسية التى ينقسم إليها المواطنون كانت هى نفسها جماعات الإخوان ؛ وأن كل الهيئات الدائمة التى تخدم الأغراض العامة كانت تعتقد أن أعضائها ينحدرون من أجداد واحدة كانوا بالطبيعة آلهة أو أنصاف آلهة (١) . والجماعة الحية الملتحمة بهذه الصورة كان من الطبيعى ومن الضرورى أن تسمع بسيادة نفسها ؛ فالحكم الذاتى فى المجتمع اليونانى هو النتيجة الأساسية الحتمية لطبيعة الجماعة القائمة على مبدأ القرابة ، والوضع هنا يختلف عن الوضع فى مجتمع يقوم على مبدأ المتاخمة حيث يمكن أن ينقسم الشعب إلى درجات ، أما المجتمع الذى يقوم على مبدأ القرابة فلا بد فيه من الاعتراف بالحقوق الشرعية لكافة الأقرباء .

---

(١) انظر مؤلف فرجسون سابق الذكر ص ١٤ ( وهو يشير فى اثره فىلا موفيت ) .



وعلى هذا الأساس كان الرومان يتحدثون عن الدولة والسلطة لأنهم يسيرون على مبدأ المتاخمة ، أما اليونان الذين كانوا يتبعون مبدأ القرابة فكانوا يتحدثون عن الحكم الذاتي . وكذلك لم يكن الدين مختلفاً عن السياسة ، فإدام المجتمع متحد في عبادة مشتركة فإن كل أعضائه يشتركون في الإشراف على هذه العبادة على قدم المساواة . يقول فيلاموفيتز :

إن الدولة اليونانية ، في علاقاتها بآلهتها ، لا تمجد عن مبدأ سيادة الشعب ومجتمع الأحرار من الناس ، وهم الذين يشكلون فيما بينهم وحدة بحكم الطبيعة . أو بحكم الواقع الطبيعي<sup>(١)</sup> . ويمكن أخيراً أن نضع الأمر في صورته العكسية فنقول إن مجتمعاً من هذا النوع يتمتع بحرية كاملة وحكم ذاتي غير منقوص ، له أن يتوقع من أعضائه منتهى الولاء ، وكان يلقي منهم هذا الولاء فعلاً ، لأن موقفهم من الدولة يتلخص في أن الدولة ملك لنا ونحن ملك لها . وبما أن الفرد كانت تربطه بالمجتمع صلة الدم . فلحمه من لحمه وعظامه من عظامه ، فإنه إن فسكرك نرى أن تكون له حياة فردية منفصلة أو حقوق فردية قائمة بذاتها . يقول أرسطو :

« يجب ألا نظن أن أي فرد من الأفراد ينتمي إلى نفسه ، فالأفراد جميعاً ينتمون إلى الدولة »<sup>(٢)</sup> .

وإنك لتجد في مرثية بوكايس ترديداً لصدى الفكرة القديمة حيث يقول : « لم تخلق المدينة للأثينيين ، بل أن الأثينيين هم الذين خلقوا المدينة »<sup>(٣)</sup> . ولم

(١) أظن مؤلف فيلاموفيتز سابق الذكر ص ٥٣ .

(٢) « السياسة » لأرسطو ص ١٣٣٧ - ٧٨١ - ٢٩ ( ٤٠١٠٨ )

(٣) أظن مؤلف زمون سابق الذكر ص ٧٠ .

يتخلل الفكر السياسى اليونانى عن هذه الفكرة أبداً . وبينما ترى الفكر الحديث يبدأ بحقوق الفرد وينظر إلى الدولة على أساس أنها تقوم لتحقيق الظروف التى تمكنه من النهوض ، ترى الفكر اليونانى يبدأ بحق الدولة فى أن يكون لها وجود من الحكم الذاتى والكفاية الذاتية ، ثم ينظر إلى الفرد على أساس أنه يوجد لتنمية هذا الوجود . يقول فيلاموفيتز :

« كان يدين بالطاعة لبلاده كما يدين الطفل بالطاعة لوالديه ، مع أنه حتى الموت . هو سقراط أكثر البشر حرية ، ولم يكن يخضع إلا للحكم العقل » (١) .

ومع ذلك فإن الرأى القائل بأن الدولة اليونانية لم تكن دولة من طراز المدينة بل دولة قبلية لا يمكن تقبله دون إدخال تعديلات كثيرة عليه . تحقيق أن الدولة فى بلاد اليونان كما فى غيرها تبدأ على صورة هيئة من الناس تجمعهم رابطة الدم ، فالجنح الأصيل كان يشكل وحدة دينية شرعية لها عبادتها وعاداتها ، كما أن اليونان عند دخولهم بلاد اليونان كانوا مقسمين إلى مجتمعات من هذا الطراز . كل هذا صحيح ، غير أن هذه المجتمعات ما أن استقرت فى مساكن دائمة حتى بدأ مبدأ المتاخمة يحور مبدأ القرابة ويسيطر تدريجياً على رقعة واسعة . وأول شيء حدث هو قيام قرى لكل منها مكان حصين أو burh فوق ديرة عالية بالقرب من مياه جارية ؛ ولم يكن المقصود بهذا المكان أن يعد للسكنى أو أن يكون ملجأ يهرب إليه القرويون بماشيتهم إذا ما هددهم خطر ، بل ربما كان الغرض منه أن يكون حصناً يمنع أى احتلال دائم لأرضهم . وفى هذه الأماكن المحصنة قد نعتز على بذرة المدينة اليونانية ؛ وقد نندرك ما أدركه أرسطو من أن المدينة هى « من أجل الحياة » غير أن تطورات أبعد من هذه كانت قد سبقت قيام المدينة ، فقد

كـونـت القـرى فيـايـنـها مـجمـوعـات مـثـل مـجمـوعـة مـاراثـون الـثـلاثـية ، أو مـجمـوعـة الـأربـع قـرى حـول بـيرايـوس ، ثم أـصـبـحـت للـوحدـات الـمحـلية سـيـادـة فـعـليـة فـي مـجـالـها الخاصـة ، أما الـمـجـامـع الـقـديـمة الـقـائـمة عـلى القـرابـة فـقد أـصـبـحـت مـجـرد هـيـأت دـيـنيـة لا تـمـتـنـظ إلا بالـعبـادـة المـشـتركة ، وأخـيراً ظـهـرت المـدن بمعـناها الحـقيـقـي فـي القـرن السـابـع قـرئياً . ولـقـد كان الـمـسـوطـنـون الـأوائل فـي الـيونان شـأنهم شـأن الجرمان الـأوائل قـد تـجـنـبوا المـدن الـمـتـبقـية مـن حـضـارة سـابـقة وقـعوا بالـاحـتـاء فـي حـصـون القـرى ، ولـكـن كما أن حاجـات الحـيـاة خـلـقت الحـصـون ، فإن حاجـات « الحـيـاة الطـيـبة » أـتـجـت المـديـنة بـمـرور الزـمن ، إذ وجـد النـاس أنه مـن الـأفـضـل والـأصـلـح لـهم أن يـعـيشوا بـصـفة دائـمة تـحت أكرـوبـولـيس وـاحـد بـدلاً مـن أن يـكـون لـهم أمـكـنة كـثـيرة مـن هـذا النـوع يـسـتـخـدمونـها لـحـايـة أنفـسـهم فـي أوقـات الضـرورة . وربـما كان الـدافـع الأقـوى أنـهم وجـدوا أن فـي مـقدورهم تـحـقيق عـدالة أفضـل وأكـثر حـيـدة إذـا مـجـعوا أنفـسـهم فـي مـجـتمـعات أكـبر لها أـجـهـزة حـكـومـية مـنظـمة (١) . وهـكـذا قـامت المـديـنة المـكـشـوفة عـند سـفـح الحـصـن ، حـتى إذـا ما اندـمج الـاثـنـان داخـل سور دائـري ( ولو أن هـذا لم يـمـحـث أحياناً إلا فـي عـصر مـتأخـر كما كان الحـال فـي أثينا ) نشأت المـديـنة بـصورة عـددة . أما الـاتـحاد بـين المـديـنة والقـرى المـائـمـخة عـند ما وـحـدت البـلاد Symolcism فـهو تـطـور لـأخـى ، كما أن الشـروط الـتى تم بـها هـذا الـاتـحاد كانت تـخـتـف فـي الـدول المـخـتـلـفة (٢) ، كما رأينا . غـير أن

---

(١) أخـار مؤلفـيـن سابـقـين الـذـكر مـ٨٢ . « إن الـدافـع الحـقيـقـي الـذى دـفع النـاس إلـى المـديـنة لم يـكـن الحـاجة إلـى القـدرة عـلى العـمل وقـت الحـرب ، مـثل القـدرة عـلى العـمل وقـت السـلم . كما أن الرـغبة فـي الأمان لم تـكـن الحـائـز عـلى التـجـم مـثل الرـغبة فـي تـحـقيق العـدالة » . ويـقـول أرسـطو « إن العـدالة مـلازمة للـدولة لأن التـقـنين هـو تـنظـيم للـمـجـتمـع السـياسـي » ( السـياسـة مـ ١٢٣٣ ، ٣٧١ — ٣٩ : ١٦ ، ٢٠١ ) .

(٢) « أسـس أهـل بـلدة إـطـيس مـديـنتهم بـعد الحـروب الفـارسية ، غـير أن الحـيـاة القـديـمة فـي القـرى بـقيت قـائـمة . و لـيس هـناك ما يـدل عـلى أن مـديـنة إـطـيس كان لها سـيـادة حـقيـقية » . ( مؤلف فيلامو قـر سابـقـين الـذـكر مـ ٦٣ ) .

النتيجة العامة لتكوين المدن كانت اعتماد القرية على المدينة ، وخلق حياة مدنية ورائحة المعالم اختفت منها شيئاً فشيئاً رابطة الدم القديمة التي تميزت بها الجندوع .  
 حقيقى أن الأيام القديمة تركت وراءها مخلفات تلح فى البقاء ، بل أن كليثينيس  
 عندما أوجد نظام الأقسام أو الأحياء داخل المدينة ، اتخذ كل حى عبادة بطل  
 كؤسس لحيم ، وأغرب من هذا أن عضوية الحى كانت وراثية بحيث يظل  
 الرجل وأبناؤه من بعده متمين إلى الحى الذى عاش فيه أجداده حتى ولو انتقل  
 إلى حى جديد ، أى أن الأفكار القديمة ظلت شيئاً يحتمل داخل النظام الجديد .  
 كل هذا كان يحدث ، ومع ذلك فإنه بقيام المدينة انتصر مبدأ المتاخمة ، وأصبحت  
 رابطة الجوار لا رابطة الدم هى المسيطرة على حياة الناس . والواقع أن الدولة  
 اليونانية ، هى فعلاً دولة مدنية ، حياة الأثينيين كانت تدور حول مدينة أثينا ،  
 بحيث أن بركليس أثناء الحروب البلوبونيزية تخلى للقرأة عن الريف ، ولكنه جمع  
 الأثينيين فى قرأة موطن حياتهم . ومع ذلك فإن القبيلة لعبت دورها فى التاريخ  
 اليونانى . ولابد لنا من التسليم بأنها كانت الوحدة الوحيدة فى اليونان القديمة ،  
 وأن الدولة اليونانية كن أول ظهورها فى التاريخ كقبيلة ، ومع كل هذا فإن المدينة  
 اليونانية لها ماص طويل سابق عليها وفى هذا التاريخ عناصر لم يستطع أرسطو  
 إبرازها فى كتاب « السياسة » لأنه لا يذهب إلى ما وراء القرية والمدينة . ويجب  
 أن نسلّم أيضاً بأن القبيلة خلفت آثارها فى المدينة ، وأن أساس المواطنة فى  
 المدينة ، وتقسيم المدينة إلى عشائر وجماعات من الإخوان يقوم على أساس مبدأ  
 القرابة . وأخيراً يجب علينا الاعتراف بأن خلال الفترة الكلاسيكية العظمى  
 وحتى نهاية القرن الرابع كانت هناك أجزاء كبيرة من اليونان لم تعرف فيها  
 للمدينة ، وظلت القبيلة أساس الحياة السياسية ، فالفوكسيون كانوا قبيلة تعيش  
 فى القرى ، وكذلك كان الأيتويون وشعوب كثيرة أخرى .

ومن الصعب أن نتحدث عن الدولة اليونانية كما لو كانت من طراز واحد ،  
 فالحياة الواقعية تبرز لنا أنواعاً عديدة ، وبعض النظر عن الفرق بين  
 الأرستقراطية والديموقراطية ( والكثير مما يقال عن الدولة اليونانية لا يصدق

إلا على الديمقراطية اليونانية ( فهناك الفرق العظيم بين الدولة الأم أو الدولة القبلية ودولة المدينة . ولكن إذا كان لنا أن نتحدث عن طراز معين ، فإن دولة المدينة ، وعلى الأخص دولة المدينة التي من النوع الديمقراطي ، هي ذلك الطراز ، وهو على أية حال الطراز الذي تعنى به النظرية السياسية . والواقع أن فكرة أرسطو عن الدولة ، وعن المواطنة بنوع خاص ، هي فكرة لا تلائم في الواقع إلا الدولة المدينة التي من النوع الديمقراطي ، فتراه عندما يشيد دولة مثالية يجعل مركزها مدينة مثالية ، بحيث يصبح تشييد هذه المدينة المثالية هو الذي يستولى على أفكاره ويلهم خياله .



## الدولة اليونانية والرق

تقبل من قبل « إن المدينة لم تكن بالضرورة مكاناً لمتعة الفراغ، كما أن حياة مواطنيها لم تكن قائمة على أساس الرق، أو أن هؤلاء المواطنين كانوا يذعنون إلى احتقار العمل ». وهنا يجب علينا أن نفرق من ناحية بين إسبرطة وأثينا، ومن ناحية أخرى بين الفلسفة والواقع، فالفراغ والاعتماد على الرق واحتقار العمل كانت كلها من خصائص الحياة الإسبرطية لا الحياة الأثينية. ثم أن فلاسفة اليونان متفقون على أن المفروض أن يتمتع المواطنون في مدنتهم المثالية بفراغ وفير يخصصونه لمتابعة الأغراض السامية، ومتفقون أيضاً على أن امتلاك الرقيق ضروري لتسكين أصحابه من التمتع بالفراغ، وعلى استبعاد من لا يستمتعون بالفراغ الذي يرونه ضرورياً من المساهمة الكاملة في الدولة. إلا أن الحياة الواقعية في أثينا على أية حال وفي مدن كثيرة أخرى لم تكن متمشية مع فروض الفلاسفة ونظرياتهم؛ وليس في مقدورنا الحكم على اليونان إلا من الحقائق، والوقائع بدورها لا نستطيع الحكم عليها إلا بما نعرفه عن أثينا لاتنا لا نعرف عن غيرها من المدن إلا القليل. والذي نعرفه فعلاً يشير إلى أن المثل العليا للفراغ والتحرر من الكدح الآلئ الدنيء كانت تلتقي قبسولاً في المدن ذات الطابع الأرستقراطي (١) وهذا ما نتوقع من الأرستقراطيات في كل العصور. إلا أن

(١) يقول أرسطو في « السياسة » ص ١٢٧٨ ٢٥١ - ٢٦ ٣: ٧٥٤

« كان في طيبة قانون ينص على عدم إسناد منصب لأي إنسان لم يعتمد من البيع في الأسواق، أو عن المهن الآلية خلال عشر سنوات ». (أو كما يقول في مكان آخر ١٣٢١ - ١٣٢٩ ٤، ٧، ٦: ٢٩). « في كثير من الأوليغارشيات لا يصرح بكسب المال عن طريق التجارة ». ص ١٣١٦ ٣ - ٤ ١٢، ٥: ١٤٠

الارستقراطية، كما ذكرنا، لم تكن الشكل السائد للدولة اليونانية؛ ومن واجبة الرجوع الى أننا لكي نكتشف المثل العليا الاجتماعية والاساس الاجتماعي للجمعية اليوناني العادي .

كانت أثينا في عصورها الزاهية تعتمد في إدارة الاداة الحكومية وفي الدفاع عن نفسها على خدمات سبعة آلاف من المواطنين؛ بينما بلغ مجموع السكان المقيمين فيها من المواطنين أربعين ألفاً، وبعبارة أخرى كان واحد من كل سبعة مواطنين يباشر عملياً يومياً متظماً من أعمال الدولة سواء كان هذا العمل مدنياً أو حربيّاً (١) ويبدو أن هذا يعني وجود طبقة كبيرة تتمتع بقراغ كبير . ولكن يجب ألا ننسى أنه وفق نظام بركليس كان المواطن يعطى أجراً في مقابل عمله ، بما في ذلك خدمة الجيش والبحرية وحضور جلسات المجلس ودور القضاء . (أما أفلاطون وأرسطو فإنهما كانا يعارضان نظام الأجر على أساس أنه يؤدي إلى انحطاط من يقاضاه ويمتدب الدهاء إلى ميدان السياسة . غير أن البديل لذلك لا يكون إلا أحد أمرين ؛ هرقه الأموال العامة أو الأوليغاركية الصرفة . وقد قصد بنظام بركليس أن يجتذب إلى محيط السياسة أولئك الذين كانوا يرون أن وقتهم ذو قيمة مالية ويرفضون العمل دون مقابل ، وقد نجح هذا النظام فعلاً في تحقيق غرضه ، وكان بركليس يفخر بذلك قائلاً :

« في استماعه موظفيناً مباشرة أعمالهم العامة والخاصة . في نفس الوقت ، أما بقية المواطنين فإن انصرفهم إلى شئونهم الخاصة لا يحول دون إلامهم إلاماً مناسبة بشئون المدينة » .

---

= ولى روما من قانون كلاوديوس على أن أعضاء الشيوخ عظماء عليهم المشاركة في تجارة الشحن البحري أو في النقابات العامة ( ٢ - ص ٣٨٦ ) موسين ، تاريخ رومة ، الترجمة الإنجليزية . الصادر في سنة ٢١٨

(١) مؤلف زمرن ص - ٩٧ ( وهو يسير في أثر فيلا موفيتز ) .



والحق أن الآثينيين كُن لهم « شأنهم الخاص » بالمعنى الخرفى لهذه العبارة ، وقد أولوه عنايتهم . فسكان أثينا كُنوا من الفلاحين والصناع ، كما أن الجمعية الآثينية كانت تتألف أكثرية من رجال يعملون بأيديهم ، و ليس فى استطاعة المرء أن يجد فى أثينا أية تفرقة بل وأية هوة بين أصحاب الحرف وأصحاب المهن ، فالكل على قدم المساواة ، بل إن كلمة « عامل من الشعب » كانت تعنى عند استعمالها القاضى الذى يعمل فى خدمة الدولة والطبيب أو صانع الآوانى الفخارية الذى يبيع خدماته أو سلعه للشعب . واقد كان الآثينيون فى عصر بركليس كصناع فلورنسة الذين وصفهم جورج إلينوت فى روايته « رومولا Romola » يجمعون بين الذكاء والاهتمام بالسياسة والأدب وبين الفخر المهذب بمهنتهم . ولم يكن العمل فى نظرهم وصمة . بل إنهم كانوا يستمدون المجد من انتسابهم إلى حرفتهم<sup>(١)</sup> ويمجدون اللذة فى المزاولة الفنية لها . غير أنهم كانوا فى أكثر الأحيان سادة أنفسهم ولهذا لم يتقاولوا أنفسهم بالعمل أو يخسروا نفوسهم فيه . ولقد قيل إن هدف الصناع هو أن يحتفظ بحريته الشخصية وحرية التصرف كاملتين يعمل حينما يشاء ومتى سمحت له واجباته ك مواطن وأن يوجد انسجاماً بين عمله وبين جميع الأعمال الأخرى التى تملأ حياة اليونانى ، وأن يساهم فى الحكم ويحضر المحاكمات ويشترك فى الألعاب والاحتفالات<sup>(٢)</sup> كان العمل جزءاً من الحياة الكاملة المتسقة ولم يكن هذا ممكناً لو أن الناس تطرفوا فيه ، ولا شك أن الآثينى كان يرفض العمل فى مصنع من طراز المصانع الحديثة على أساس أن استمرار العمل على وتيرة واحدة يجرمه من متابعة حياته الخاصة .

وقد اعترض فعلاً على بعض المهن التى كان يراها وضعية الشان لأنها كانت

(١) بيت من قصيدة « الأعمال والأيام » للشاعر هسيودوس

(٢) مؤلف زمردن سابق الذكر من ٢٦٥ — ٢٦٦ مقتطفاً عن مؤلف سالفيل

« الرأسمالية فى العالم القديم » ص ١٤٨ .

علة أو تتعارض أصلاً مع سلامة البدن . إلا أنه كان يعمل دون خجل ، بل وفي كثير من الزهو ، في صنع السيوف بمصنع السيوف ، أو الأواني الجميلة فنياً في مصنع الحرف ؛ بل وفي الصباغة وتبييض النسيج . وجدير بالذكر أن من بين الساسة الذين لمع نجمهم بعد موت بركليس بائع جلود وصانع مصاييح وتاجر حبال . وعلى هذا لم تكن حياة أثينا مماثلة بالمرة لقول أرسطو :

«إن الصناع أو أفراد أية طبقة أخرى الذين لا يعملون في بحث الفضيلة لا نصيب لهم في الدولة<sup>(١)</sup>» . ثم أن اقتراحه الذي يقول فيه «يجب ألا يسمح لأي صانع أو فلاح أو من يشبهون هؤلاء أن يدخلوا سوق الأحرار<sup>(٢)</sup>» في مدينته المثالية ، هذا الاقتراح يبعد كل البعد عما نعرفه عن الحياة اليونانية خارج إسبرطة<sup>(٣)</sup> .

والحق أن الفلاسفة بينا ترام يشبهون السياسة بالفن أو الحرفة ولهذا يقيمون وزناً ضئيلاً للفنون والحرف إذ بهم يستعملون التشبيه بمعنى يهدم في النهاية أصحاب الحرف . فيقول أفلاطون إنه مادامت الفنون كلها تحتاج إلى تخصص على ، وما دام الرجل الواحد لا يستطيع الحصول على هذا التخصص العلى إلا في فن واحد ، فالنتيجة أن فن السياسة لا يمكن أن يمارسه إلا طبقة مختصة أمكنها تحقيق هذا التخصص العلى . وهذا عكس رأى بركليس أن للمساكين الإنسان بالسياسة المساماً مناسباً يمكن أن يصاحب إهتمامه بأعماله الخاصة . أما وجهة نظر أرسطو فإنها تختلف قليلاً عن نظرة أفلاطون ، ولكنها تؤدي إلى النتيجة نفسها ، فهو يرى أنه مادامت الدولة في جوهرها هيئة تشترك في حياة الفضيلة

---

(١) «السياسة» لأرسطو ١٣٢٩ ب — ٢١ (الفصل ٧ فقرات ٩ ، ٧)

(٢) يظهر أن أرسطو يقصد بكلمة صانع من يعمل بيديه «السياسة» ص ١٣٣١ — ١٣٤ (٧ ، ١٢ ، ٤) أما الأطباء مثلاً فهو لا يجترع صناعات

الطبية ، وجب أن يكون أعضاؤها من أولئك الذين « يعثون الفضيلة » دون غيرهم . أما الصانع الذي يتج السلع فإنه لا يستطيع في الوقت نفسه القيام بخدمة أخلاقية . وهنا أيضاً يفصل الفيلسوف بين شيئين يرى أنهما لا يتفقان ، بينما كان من رأى بركليس أن الجمع بين هذين الشئتين ممكن ، وقد كان الوضع كذلك في أثينا يقول ثوكديديس :

أما من حيث التفوذ السياسي فإن تفضيل الواحد منا في إدارة الشؤون العامة إنما يكون على أساس أنه يستطيع لإثبات جدارته في أي فرع من الفروع . وليس الشرف الذي يتاله الإنسان بسبب انتباهه إلى طبقة معينة أكبر من ذلك الذي يتاله ليرة فيه . كما أن الرجل الفقير الذي يستطيع أداء أية خدمة طيبة للبلدية فإنه لا يحرم من الاشتراك في الشؤون العامة لأنه صغير المقام (١) .

وإذا كان الأثينيون شعباً من الصنائع ، فإن حياتهم لم يكن من الممكن أن ترتكز على أساس من الرق . فحيق أن أثينا كان بها ما يقرب من ثمانين ألفاً من العبيد من كلا الجنسين في مقابل أربعين ألفاً من المواطنين أي بمعدل اثنين من الرقيق لكل مواطن ، غير أننا يجب أن نذكر أمرين (٢) ، أولهما أن عدداً كبيراً من العبيد كانوا في حوزة الدولة أو كانوا يعملون في خدمتها ، إلى جانب عبيد الدولة العاملين في الخدمات العامة كالكتبة ورجال الشرطة ، والمعروف

(١) ثوكديديس ، ٢ ، ٣٧ .

(٢) كان عدد سكان أثينا يتراوح بين ٣٠٠.٠٠٠ ، ٤٠٠.٠٠٠ ، ويشمل هذا (١) المواطنين وأزواجهم وأطفالهم وريو هؤلاء حتى على ١٦٠.٠٠٠ (ب) Motics المجران أو الأجانب المقيمين ويبلغ عدد البالغين منهم ٤٠.٠٠٠ ، وإذا أضف إليهم الأطفال بلغوا ٩٠.٠٠٠ (ج) السيد ويبلغ عددهم ٨٠.٠٠٠ .

أن عشرين ألفاً آخرين كانوا يعملون في مناجم الفضة العامة في لاوريوم . وكثير من هؤلاء إن لم يكن جميعهم كانوا ملوكاً لأفراد يحصلون من الدولة على امتيازات . بعض المشاريع ويستخدمون العبيد لتنفيذها ، ويقال إن نيكياس Nicias كان يملك ألفاً من هؤلاء يعملون في المناجم . وهذا نوع خالص من تسخير الرقيق . في أسوأ أشكاله كرقيق « المزارع الشاسعة » . وما دامت الأموال التي يدفعها أصحاب هذه الامتيازات في مقابل استغلال مشروعاتهم كانت تزيد من ثراء الدولة وتمكنها من تحقيق الأعمال التي قامت بها الديمقراطية الاثينية ، ففي مقدورنا القول بأن الدولة الاثينية والديموقراطية الاثينية كانتا في هذه الحدود تعتمدان على أساس من الرق .

أما الأمر الثاني فهو أن أثرياء الاثينيين كثيراً ما كانوا يملكون عدداً كبيراً من الرقيق الخاص يؤجرونهم لمهدهى أعمال البناء أو يستخدمونهم في أعمال يقومون بها لحسابهم الخاص ، كصانع السيوف مثلاً . ونتيجة لهذا أن الثرى الاثينى ، سواء استخدم عبيده في مشروعات المناجم التي كان يحصل من الدولة على امتياز استغلالها ، أو أجبرهم إلى المتعهدين أو استغلهم في أعماله الخاصة ، فما لا شك فيه أن ثراه كان راجعاً إلى عمل العبيد . غير أن هذا الوصف لا ينطبق على الاثينيين العادى من الصناع والفلاحين ، وبما أن هؤلاء كانوا أكثرية بين الاثينيين ، فإن من واجبتنا أن نقرر إلى أى مدى كانت الحياة الاثينية تقوم على أساس الرقيق في ضوء مركز هؤلاء وعلاقتهم بالرق . ويجب أن نعلم على الفور بأن كثيراً من صناعات الأواني الخزفية وغيرهم من الصناع كانوا يستخدمون حواشيهم عبيداً يتدربون على العمل ، فإذا استبعدنا العبيد الذين كانوا في حوزة الاثرياء (ومن المحتمل أن أكثرية عبيد أثينا كانوا ملكاً للأغنياء<sup>(١)</sup> أو الرأسماليين .

---

(١) يجب أن نسمح بذكر أن هناك أيضاً عدداً كبيراً من العبيد يعملون في الخدمة المنزلية في بيوت الاثرياء .

كما تقول الآن ) ، إذا استبعدنا هؤلاء ، فإن الصانع أو الفلاح الأثني الواحد لم يكن مالكا في المتوسط لأكثر من عبد واحد ، بل قل إن النسبة كانت لا تكاد تصل إلى ذلك . ولاشك أن أولئك الصناع والفلاحين الذين كانوا يستخدمون العبيد أمكنهم بلوغ مركزهم الرفيع في الحياة من جراء خدمات هؤلاء العبيد إلى حد كبير ، غير أن عددا كبيرا من الأثنيين كانوا لا يملكون عبيداً ، ومع ذلك كان لديهم من الوقت ما يمكنهم من العمل في هيئات المحلفين ومن حضور جلسات الجمعية العمومية أو من الذهاب إلى المسارح ومشاهدة الألعاب الرياضية . وبعبارة أخرى كان الرق ضرورياً للوصول إلى الرفعة الاجتماعية ، ولكنه لم يكن ضرورياً للحظوة بامتياز سياسي أو نحو ذهني ، فالأثني كان في مقدوره التمتع بمزايا الحياة السياسية والفكرية الأثينية دون امتلاك العبيد . ومن العدل أن نضيف في ختام هذا المقال أن باستثناء العبيد الذين كانوا يعملون في المناجم ، كان مركز العبيد في أثينا حسناً بوجه عام ، ذلك أن أكثريتهم كانوا من العمال الماهرة — كصناع الأواني الخزفية والسيوف والبنائين وأمثال هؤلاء جميعاً ، وكانت المعاملة الطيبة التي يلقونها هي وحدها التي تجعلهم يبدلون في عملهم أعظم مهارتهم . وكان في مقدور العبد أن يشتري العتق ، أو كان يوعده بالعتق في نهاية وقت محدد ، كما كان لسيده أن يعتقه في وصية . ثم أن اعتداء السيد على عبده كانت في أثينا منذ العصور القديمة جريمة تضع مرتكبها موضع الاتهام ، أما في الحياة الاجتماعية فإن العبيد كانوا يعاملون معاملة الأنداد ، كما كانوا من حيث اللبس لا يفترون عن الأحرار في أغلب الأحيان ، ويقول أفلاطون في « الجمهورية » ( ٥٦٣ ب ) ومن الواضح أنه يفكر في أثينا : « إن الحرية الشعبية تبلغ حداً الأقصى عندما يصبح العبد الذي يشتري بالمال ، سواء كان ذكراً أو أنثى ، متمتعاً بالحرية نفسها التي يتمتع بها من اشتراه » .

وعلى هذا نستطيع دون خوف من الزلل تأكيد أمرين ، أولهما أن الحياة السياسية الأثينية لم تتم على أساس من الرق ، فيما عدا أرباح الدولة المكتسبة.

من مناجم الفضة التي كانت تعتمد على عمل الأرقاء وإلى الحد الذي كانت الحياة السياسية لأثينا تعتمد على تلك الأرباح ، وهو اعتماد يمكن في واقع الأمر كبيراً (١) . ومن الوجهة الأخرى كانت ثروة المواطن الغنى ودعة الصانع وراحته ، شوقان إلى حد كبير على خدمات الأرقاء . أما الأمر الثاني فهو أن أثينا كان فيها نوعان من الرقيق ، أرقاء المناجم غير المهرة ، والأرقاء المهرة العاملون في مصانع الخبز والسيوف وفي الخدمات المنزلية . أما الأرقاء غير المهرة فقد كان يحظهم قاسياً وأما المهرة منهم فقد كان من المحتمل أن يبحث بهم حظهم السعيد نالاً ، أما كن تشرح لها صدورهم . وواقع الأمر أن الفريجيين والليديين وغيرهم من الآسيويين الذين كانوا يأتون إلى أثينا عبيداً ، كانت عبوديتهم في أثينا إذا بقيت بعبوديتهم في أوطانهم تعتبر تحريراً لأرباب فيه . ومع ذلك فالحقيقة البارزة أن الرق كان متغلغلاً في الحياة الاجتماعية الأثينية ، وإن لم يكن شرطاً وأساساً للحياة السياسية ، وأن الرق مهما فسرنا الطابع الذي كان يتخذه في أثينا تفسيراً كريماً ، فإنه لا يمكن أن يستقيم مع العدالة ، ففي هذه المدينة كان واحد فقط من كل ثمانية أو تسعة من السكان يعتبر مواطناً ، وواحد من كل أربعة أو خمسة كان عبداً . أما في المملكة المتحدة فإن واحداً من كل خمسة أوسمة من السكان له حق التصويت ، وكذلك يوجد عدد يصعب حصره من العمال الذين يتفاوضون أجوراً ولكنهم يعيشون على مستوى الكفاف أو دون ذلك المستوى ، ومن الصعب كذلك أن نعتد مقارنة بين الراحة التي كان يتمتع بها أرقاء أثينا والتعب الذي يلقاه الأحرار الأجراء في المملكة المتحدة . ومع كل ذلك فإن الراحة التي كان يتمتع بها الأرقاء في أثينا لا تبرر الرق هناك كما أن الحرية التي يتمتع بها الأجراء هنا لا تبرر ما يلقونه من نصب . غير أن الحرية ، بأي ميزان القيم وزنت ،

---

(١) كان الدخل السنوي للدولة من المناجم يقدر بخمسين تالنت ، وكان دخلها سنوياً من حقلها يساوي ستائنه تالنت . فالحياة السياسية لأثينا كانت تعتمد على كونها دولة إمبراطورية كثر بكثير من كونها دولة تملك أرقاء .

أعظم شأنًا من الراحة لانتها من أمر روصي ، بل هي بمثابة الجنود للقيم جميعها والشرط اللازم لوجودها . ورقى أئينا ، على أية حال ، لم يكونوا من الأحرار .

#### « الدولة اليونانية والهيئات النيابية » :

ذكرنا من قبل ، أن المدينة اليونانية لم تكن خلوًا من المنظمات النيابية أو عديمة الدراية بالجهاز السياسي المتصل بهذه المنظمات ، وإذا نظرنا إلى الجمعية العمومية ، لمدينة أئينا ، وهي التي كان لكل فرد من الأربعين ألف مواطن أئيني فيها حق حضور أية جلسة من جلساتها ثلاث مرات في كل شهر ( والتي لم يحضر الجلسة الواحدة من جلساتها التي وصل إلى علبنا شيء عنها إلا ٣٦١٦ ) ، لو أننا نظرنا إلى تلك الجمعية ، لنذهب بنا الفطن إلى أن الديمقراطية الأئينية هي ديمقراطية أولية ، ولقلنا إن اليونان لم يعرفوا شيئاً عن نظرية التمثيل النيابي ، فإذا فعلنا ذلك كانت نظرتنا إلى محيط التمثيل النيابي نظرة ضيقة دون مبرر . ذلك أن المجلس التنفيذي قد لا يقل عن الجمعية النيابية من حيث التمثيل ، فجلس الوزراء الإنجليزي هو في الحقيقة هيئة نيابية كإبرلمان الإنجليزي تماماً . وفي هذا الشأن يقول « بوسانكيه » : أن التعبير عن الإرادة الشعبية لا يقتصر بالضرورة على هيئات تتعجب لهذا الغرض بالذات ، بل يمكن أن يتخذ أى شكل مناسب كاف دون أن يكون في ذلك انتهاك لنظرية الحكم الذاتي الديمقراطي<sup>(١)</sup>.

وقبل أن نقول إن الديمقراطية الأئينية لم تكن تعرف التمثيل النيابي ،

---

(١) أنظر مؤلف بوسانكيه « النظرية الفلسفية للدولة » الطبعة الثانية ص ٢٤ .

يجب أن تثبت أن السلطة التنفيذية الأينية لم يكن لها مركز أو أساس نيابي خاص بها. ثم أن إنكار وجود التمثيل النيابي في أئينا معناه أننا ننفي وجود المجلس، ففي كل دولة يونانية تريبياً نجد مجلساً وجمعية يعملان جنباً إلى جنب، فيما عدا بعض الدول الأوليغاركية الصغيرة التي كان الاثنان فيها متطابقين في هيئة واحدة، وكانت وظيفة المجلس بوجه عام أن يتقدم إلى الجمعية بمشروعات القوانين، ووظيفة الجمعية أن تبث في هذه المشروعات، وكانت القاعدة ألا تصدر الجمعية قراراً إلا فيما يختص بالاقترحات التي وافق المجلس على تقديمها. ولا شك أن سلطة صياغة الموضوع واختيار المسائل التي يلزم عرضها ليست بالسلطة القليلة الشأن<sup>(١)</sup>. وإذا كان تكوين الهيئة التي تتمتع بهذه السلطة تكويناً نيابياً في أية صورة، فليس لنا أن نقول إن مبدأ التمثيل النيابي غير معروف أو لا وجود له.

كان تكوين المجلس في أئينا نيابياً، وكانت أقسام المدينة أو أحيائها بمثابة الدوائر الانتخابية المحلية. ولم تكن وظيفة هذه الأحياء انتخاب أعضاء المجلس. الجنسية انتخاباً مباشراً، بل كان كل حي ينتخب، بل وأكثر من ذلك أنه كان ينتخب وفق نظام نسبي حسب عدد سكانه، قائمة من المرشحين. فإذا ما جاز هؤلاء اختباراً لمؤهلاتهم، أصبح من حق الواحد منهم، بعد أن يتبع عليه الاختيار بالاقتراع، أن يشغل مقعداً في المجلس<sup>(٢)</sup>. والواقع أن أئينا لم تكن

(١) يصف أرسطو المجلس بأن له أعظم سيادة على كافة الشئون: « فهو يملك في نفس الوقت تنفيذ المشروع والتقدم به (وهذا يكون صاحب سيادة في رأى أرسطو) ، وأعلى أية حال إذا كان الشعب صاحب السيادة (في جميعه) ، فإن من حق المجلس أن تكون له الرئاسة في الجمعية » (١٣٢٢ ب ١٢ : ٦ : ٨ ، ١٧)

(٢) بناء على ما جاء في مؤلف هرمان سويودا سابق الذكر من ١٣٩ فإن استخدام الاقتراع المباشر دون أى انتخاب سابق بدأ في سنة ٤٦٠. غير أن الدليل على ذلك ليس مؤكداً، ولأن أئيم فيا أذكره هنا ما جاء في مؤلف فيلا موفتر سابق الذكر من ١٠١، وفي مؤلف زمرون سابق الذكر من ١٠٩. إن المعلومات لدينا شحيحة، والكتابات المنقوشة تخطى إلى التي نعرف منها شيئاً عن التمثيل النسبي للدوائر الانتخابية المحلية (Demes).



تعرف التمثيل النيابي نجس بل عرفت التمثيل النسبي أيضاً، ولم يكن فيها انتخابات برلمانية فقط، بل كانت تجري هذه الانتخابات سنوياً، لأن المجلس كان يجدد كل سنة، بل ويضاف إلى ذلك أن عضو المجلس كان لا يرشح إلا في دورتين فقط . فإذا ذكرنا أن أحياء المدينة كانت تنتخب مرشحين يختار من بينهم بطريق الاقتراع تسعة حكام (أرخون) كبار يشغلون مراكزهم خلال العام، عرفنا أن الانتخابات السنوية للحي لم تكن بالشئ التليل الشأن . وكانت الأندية الحزبية تهيم نفسها لإجراء الانتخابات بالمعنى الأوليغاركي<sup>(١)</sup>، وهي أندية تشبه في طبيعتها اللجان الانتخابية .

والحق أن تميمد الانتخاب بإضافة طريقة الاقتراع على أسماء المرشحين، ربما قصد به إلى حد كبير الرعة في نجس اللسائس<sup>(٢)</sup> الانتخابية، ولكن رغم استخدام الاقتراع كان هناك مجال في أننا لجداً الانتخاب، ذلك أن المحاولات التي قام بها الحزب الأوليغاركي لتقييد عدد المواطنين، حين سعى في سنة ١٩١١ على سبيل المثال إلى إحلال حق الانتخاب التائم على أساس الملكية (وتعتمد على ملكية الأسلحة الثقيلة) مكان حق الانتخاب الذي يمنح لكل أنثى حر المنبت بالغ رشده، هذه المحاولات لم يقصد بها تميمد عضوة الجمعية نجس، بل كان هدفها أيضاً تميمد عدد الناخبين .

ومع ذلك يجب أن نعرف بأن الانتخابات شئ و التمثيل شئ آخر، إذ لا يمكن أن يكون لأية هيئة صفة التمثيل النيابي الصريح إلا إذا كان لها سلطة نيابية، أو

---

(١) يشير نوكدنديس ، ٨ ، ٥٤ ، إلى هذه الأندية قبل سنة ١٩١٢ وإلى أنها كانت تهتم إلى الصكم في انتخابات الوظائف .

(٢) يشير أرسطو في « السياسة » إلى هنا اللوضوع ، ١٣٠٣ ، ٢٨١ (١٠، ٣٠٥) وإلى أخطار الانتخابات غير المقيدة بؤهلات ١٣٠٥ ، ٢٨١ وما بعده ( ١٠، ٥٥٥ )

بعبارة أخرى ، إذا كان لها حق التدبير والتقرير بوصف كونها معبرة عن الإرادة الشعبية داخل نطاقها الخاص .

وهنا وجه القصور في المجلس الأثيني ، فقد كان إلى حد ما مجلساً منتخباً ، دون أن يكون له إلا القليل من السلطة التأيية . أما الجمعية فقد كانت صاحبة السيادة ، بل وكانت تمثل نفسها . ومع ذلك فقد كانت أثينا تتبع نظام المجلسين إلى حد ما ، فكان النص الذي تصدر به القوانين هو « قرار المجلس والجمعية » . ولم يقتصر عمل المجلس على الاشتراك في سن القوانين بل كان يتقدم بها إلى الجمعية ، ومع أن الجمعية كان من حقها تعديل اقتراحاته ، إلا أنها لم تكن تملك حق المبادرة<sup>(١)</sup> ، ثم أن المجلس كان ينفذ ما يسن من قوانين ويوسع نطاقها في بعض الأحيان ، كما أنه كان الطريق الذي تسلكه العلاقات الخارجية ، والمركز الذي تدور حوله الإدارة ، والمشرف على موظفي الهيئة التنفيذية . فليس لنا بعد كل هذا إلا اعتباره شيئاً له صفة السلطة التأيية .

كان مجلس اتحاد يوشيا ، الذي سبقت الإشارة إليه ، هيئة نيابية بصورة أوضح ، مكونة من ٦٦٠ عضواً ينتخبون بالتساوي من أقسام الاتحاد الواحد عشر ، وفي كل قسم كان الأعضاء ينتخبون بمعرفة الأجزاء المكونة له وفق نظام نسبي<sup>(٢)</sup> . ويبدو أن هذا النظام الذي توقف في يوشيا نفسها بعد أن حلت . إمبرلة الاتحاد اليوشى ، كان النموذج الذي أخذ به فيليب المقدوني عند تنظيمه .

---

(١) كان من حقها أن تطلب إلى المجلس التقدم بمشروعات .

(٢) انظر مؤلف فرجيون سابق الذكر ص ٣٧ ، ومؤلف فيلامونتر ص ١٢٩ . حيث يلاحظ أن المجلس كان نيابياً إلى درجة عظيمة . ( وكان يجتمع بهيئة الكاملة لدراسة الشؤون العامة . أما الشؤون الجارية فكانت تبث فيها لجان مكونة من ربح أعضاء المجلس يعملون بصفة دورية ) .

لليونان في سنة ٣٣٨ ، كما أن مجلس كورنث كان تقليداً للمجلس اليوشى . وعلى ذلك فإن أرسطو ، عندما كتب « السياسة » لا يمكن أنه كان يجهل وجود مثل هذه المنظمات الياية ، ثم إنه ، في الجزء الرابع من الكتاب ، عند مناقشته للأشواى الممكن إيجادها عند تكوين الهيئة المفكرة كاد أن يقترح جمعية نياية . فهو يقول : « من الصواب أن من تكون مهمتهم التفكير يجب أن يتم اختيارهم بالتساوى ، بطريق الانتخاب أو الاقتراع ، من بين الطبقات العليا وعامة الشعب » . وهو اقترح يذكرنا بنظام الطبقات الثلاث الذى تتبعه بروسيا الحديثة ( سابقاً ) . وة اقترح مشابه ويذكرنا أيضاً بنظام بروسيا تتضمنه الطريقة التى يقترحها أفلاطون فى كتاب « القوانين » لانتخاب المجلس ، كما أن أساليب الانتخاب التى يقترحها أفلاطون بالنسبة « للأوصياء على القانون » وغيرهم من الموظفين هى أيضاً أساليب حديثة تماماً .

تحدثنا حتى الآن عن الهيئات التى تتولى التفكير ، وعلينا بعد ذلك أن نبحث ما إذا كانت أية سلطة من السلطات التى تتولى التنفيذ فى الدولة اليونانية لها صفة نياية . وعلى أية حال فإننا قد نجد فى أثينا ما يدل على وجود سلطة تنفيذية لها هذه الصفة . ذلك أن قواد أثينا العشرة كانوا أشبه بمجلس الوزراء ، ينتخبهم الشعب انتخاباً مباشراً ، ويمكن إبقاؤهم فى مناصبهم عدة سنوات فى كل مرة بخلاف غيرهم من الموظفين . وكان من حقهم ، دون بقية الموظفين ، حضور جلسات الجمعية مباشرة . وإذا ما حدث أن سادت شخصية مسيطرة على بقية القواد كما فعل بركليس خلال خمسة عشر عاماً متوالية ، أصبح من الناحية الفعلية رئيس مجلس الوزراء على أساس أنه يمثل الإرادة الشعبية . أما بعد بركليس ، فإن هذا المنصب كان يشغله واحد من الديماجوج ( زعيم الشعب ) أخذ على عاتقه تلك المهام التى كان يتولاها حتى ذلك الحين القواد أو اتمائد للسيطر على القواد ، ولم يكن هذا البرلمانى القدير أو الديماجوج شخصاً ينطبق عليه الوصف الذى تحمله هذه الكلمة فى العصور الحديثة ،

بل كان برلمانياً له خبرته ومقامه ، واستطاع بذلك أن يستأثر بسمع الجمعية ويستحوذ على ثقها ، وتمكن بنفوذها من مناصرة سياسة معينة وتنفيذها . ومع أنه لم يكن صاحب منصب إلا أنه كان يحكم بنفوذها . وعند ما كان [النفى] شاملاً في أثينا كان في مقدور أحد هؤلاء الديماجوجيين أن يحصل على تصويت بالثقة إذا نجح في نفى منافسه . وكانت قبة النفى في تلك الأيام أن يضع توجيه السياسة في يد مستشار حائز على الثقة ، ويؤدي إلى استقرار الأمور واستمرار الأوضاع . ولما انتهى النفى في نهاية القرن الخامس أصبح أمام الناس زعيان برلمانيان ، يسير الناس وراء أحدهما يوماً ووراء الثاني يوماً آخر ، الأمر الذي أدى إلى نتائج وخيمة . غير أننا نستطيع القول إن أثينا في القرن الخامس كانت تتمتع بهيئة تنفيذية نيابية مواءم في شخص زعيم القواد أو كبير الديماجوجيين \* .

---

(\*) انظر مؤلف فيلاموفتر سابق الذكر من ١٠٤ ، ١٠٥ .

## الدولة اليونانية والتعليم

غير أن التمثيل النيابي ليس بأية حال من الأحوال الفكرة الأساسية للدولة اليونانية كما يفهمها فلاسفة اليونان ، ففتح السرى نظرم هو التلميم لا التمثيل النيابي ، وهذا يتضمن نظرة مختلفة إلى الدولة وفكرة مختلفة عنها غير النظر والفكرة اللتين تتضمنهما نظرية التمثيل النيابي . ولقد رأينا من قبل أن الفلاسفة كانوا يعتبرون الدولة مجتمعاً أخلاقياً ، فإذا سرنا وراء هذه النظرة إلى مدى أبعد ، رأينا أن الدولة هي بالضرورة مجتمع يشترك في مادة روحية ، وأن نشاطاً أجهزتها لأبد أن يكون نشاطاً تعليمياً ينصرف إلى تزويد أعضاء المجتمع بنصيبهم من هذه المادة المشتركة . فالمجتمع منظمة تعليمية يستتبع الانتهاء إليها أن تتسع القدرات البشرية لكل إنسان إلى الحد الأقصى ، والعكس صحيح ، فالتعليم حقيقة اجتماعية تبحث على تماسك المجتمع بتأثير ما يعلل به القول من مادة مشتركة . ثم إن الدولة بوصف كونها الحكومة المنظمة للمجتمع السياسى ، هي جهاز تعليمى يجمع فى يورة واحدة كل المؤثرات الاجتماعية التى تؤدى إلى تعليم الإنسان ويشعل هذا كل الاقتراحات التى تشع من "الرأى العام الاجتماعى وتتغلغل فى حياة الفرد ، وكل أنواع التدريب والتمرين التى تمكن الفرد من الحصول والحفاظة على مركزه فى مجتمع منظم . والعكس صحيح هنا أيضاً . فالتعليم لا يبنى فقط تلك العملية التى يقوم بها مدرس لطالب ، أو تلك الدراسة التى يتولاها الفرد بنفسه نفسه ، وليست هذه العملية أيضاً هي الناحية الأساسية فى التعليم . بل إن التعليم هو ما يستمد المجتمع السياسى ، والمجتمع السياسى ككل متعدد ، من النظام الاجتماعى الذى يشترك هذا المجتمع فيه ، والذى يعمل على صنع هذا المجتمع ونحوه . هذا ، كما سنرى ، هو لب تعاليم أفلاطون وموجزها كما وردت فى محاورة « بروتا جوراس » وبصورة

أوضح في « الجمهورية » : وهو نواة فكرة أرسطو في « السياسة » ، كما أنه درس  
الذى تعلمه هيجل من اليونان وانتقل منه إلى مدرسته<sup>(١)</sup> .

المجتمع إذن هو هيئة اجتماعية تشترك في مادة رغبة وورثتها ومن واجبها أن تنقلها  
إلى الأجيال المقبلة ، وهي هيئة اجتماعية لأنها ورثت هذه المادة ، كما أنها كيان تعليمي  
لأنها يجب أن تتولى نشرها .

وهذه المادة الروحية لم تكن بالنسبة لليونان مجرد فكرة عامة ، بل كانت شيئاً  
مادياً ورد ذكره في القانون ، سواء كان هذا القانون مكتوباً أو غير مكتوب ،  
وسواء سطر في سجل القوانين وفي الدستور أو نقش في قلوب الناس . فالقانون  
إذن هو القوة التي تملك بها الدولة تحقيق تماسك المجتمع وبقائه مترابطاً متراساً .  
والقانون في عرف بندار هو « الملك » ، وفي عرف هيرودوت هو « السيد » .  
أما أفلاطون فإنه يرى أن المواطنين هم « عبيد » القانون . وأن القانون ليس القوة

---

(١) في ص ٦٢ ، ٦٣ من كتابي « الفكر السياسي من هيرت سينسر إلى العصر  
الحاضر » قلت مطلقاً على ما قاله ستر براندل في كتابه « دراسات أخلاقية » عن نظرية  
هيجل : — « يولد الطفل متأثراً بالمجتمعات التي يعيش فيها ، فيأخذ شيئاً من طابع الأسرة ،  
وشئياً من الطابع القومي ، وشئياً من طابع المدن الذي يجيء من المجتمع الإنساني . وكما  
ازداد نمواً أصب المجتمع الذي يعيش فيه في كيانه ، من لفظة يتعلمها وجو اجتماعي يتنفسه ،  
بحيث تصبح علاقات المجتمع متمثلة في كل نسج من أنسجة كيانه .

وهذا الكلام نفسه يصلح أيضاً تطبيقاً على مؤلف أفلاطون « بروتاجوراس » إذ يبدأ  
أفلاطون من هذا الأساس ثم يقول : —

« لذا أراد المجتمع أن يصنع الفرد فلا بد له من أن يعمل ذلك عن دراية بأريشعل بواسطة  
تنظيم واع للتعليم » .

ثم يرسم أفلاطون صورة لهذا التنظيم في الجمهورية .

( انظر مؤلف نانورب Natorp — دولة أفلاطون وفكرة التربية الاجتماعية » .  
وهو للمؤلف الذي أدين له بالفضل هنا .

التي تحقق بها الدولة تماسك المجتمع فحسب ، بل إنه لهذا السبب نفسه يكون صاحب السيادة (١) .

« إن جماع الأخلاق ، مدنية أو بشرية على السواء — كل منافع الحضارة — هي هبات من القانون ، الذي يترف له المجتمع بالسيادة (٢) » ولا يوجد في الأدب اليوناني ما يبين السيادة الأساسية للقانون بصورة أخذة أكثر من ذلك للقال الذي أورده أفلاطون في محاوره « كرتون » ووصفيه حديثاً بين القوانين وسقراط وهو ينتظر الموت في سجنه ، وفيه زى أفلاطون وهو يجعل سقراط يقر أن للقوانين عليه حق الولاء الأعظم الأسمى . ومع أن سقراط كان يعلق بروحه في أجواء الحرية فإنه كان يترف ببوديته للقانون ، وما يصدق على سقراط صدقه على الشعب الأتقي ، فقد كان الأتينيون عند اجتماعهم في الساحة العامة إجماع السيادة تحت قبة السماء ، ولكنهم أيضاً كانوا يترفون بسيادة القوانين (٣) .

القانون إذن هو المادة الروحية المشتركة في المجتمع ، وقد عبر عنها في شكل مادي ، وهو في هذا الوضع صاحب السيادة في المجتمع ، والقوة التي تحقق تماسكه . وبما أن هذه المادة يجب أن تنتشر بين الناس بالتعليم أصبحت مهمة الدولة أن تعلم مواطنيها وفق القانون حتى تسرى محتوياته في كياناتهم فيصيحون أهلاً لا يرثونه . وهنا

---

(١) مؤلف فيلاموثر سابق الذكر ص ١١٦

(٢) المؤلف نفسه ص ١٤١

(٣) يقول أرسطو في « السياسة » في معرض الجدل إن الجمعية كانت تلياً إلى المراسيم لكي تسيطر على القانون وتبطل سيادته . وهناك ما يبعث على الظن كما سترى فيما بعد أن أرسطو ينقل هنا فكرة خاطئة .

نفس مبدأى أرسطو الأساسيين للتشاكين ، وهما سيادة القانون وحرية المواطنين  
وفق هذا القانون . يقول أرسطو : —

« إن حكم القانون أفضل من حكم أى فرد واحد ، ووفق هذا للبدا نفسه ، إذا  
كان الأفضل أن يكون الحكم فى أيدى عدد من الأفراد ، فإن هؤلاء الأفراد يجب  
أن يكونوا حراساً على القانون وخداما له » (١) .

ويقول أيضاً : « لا ترجى فائدة من أحسن القوانين ، حتى ولو صادق عليها كل  
مواطن فى الدولة ، إلا إذا صاغ التعليم الناس ، ودرهم التمدد بحيث يتشربون روح  
المجتمع الذى يعيشون فيه » (٢) .

فهمة الدولة هى تدريب الناس وفقاً لقوانينها ، ومن واجب الحكم باعتبارهم  
عملاء الدولة وخدام القانون ، أن يباشروا أداء هذه المهمة . وعلى هذا نستطيع أن  
تفرق بين المشكلة التى كانت تواجه الدولة القديمة وتلك التى تواجه الدولة الحديثة .  
وهذا التفرق يساعدنا على فهم السبب الذى من أجله كان دور التمثيل النيابى فى الحالة  
الأولى أقل منه فى الثانية ، فال يونانيون كانوا يعتقدون أن هناك حاجة إلى التعليم لكي  
يشكل الرأى الاجتماعى ويعمله متنسقاً ومنسجماً مع روح القانون القائم الذى له  
ثباته وجوهرته وسيادته . أما الاعتقاد الحديث فهو الحاجة إلى التمثيل النيابى لكي  
يعمل القانون ، وهو شئ يتصف بالشكل والتغير والتبعية ، متنسقاً ومنسجماً مع  
حركة الرأى العام أو « الإرادة العامة » صاحبة السيادة .

---

(١) « السياسة » لأرسطو ص ١٢٨٧ .

(٢) الكتاب نفسه ، ص ١٣١٠



ومن الواضح أن وراء هذه الاعتقادات المختلفة فكرة مختلفة. عن القانون ، فهو في نظر اليونان صاحب السيادة على المجتمع بوصفه للمادة للورثة التي تكون منها سلطات الإلزام الأخلاقية والشرعية . أما نظرنا نحن فهي أن القانون هو مجموعة من القواعد تجبمت شيئاً فشيئاً ولكنها في حاجة مستمرة إلى إعادة النظر فيها ، وهذه القواعد تحدد العلاقات بين أعضاء دولة معينة ، وهي علاقات اقتصادية إلى حد كبير في المجتمعات الصناعية المقلدة القائمة في العصر الحاضر . حقيق أن اليونانيين أخذوا تحيراً في قانونهم ، غير أنه صحيح أيضاً أنهم ، بوجه عام ، كانوا يتبرونه هبة وشيئاً دائماً لا يستحسن تغييره . « فالقانون ليس له قوة توجب على الناس طاعته إلا تلك القوة المستمدة من العادة التي يكتسبها الناس بتعلم روح القانون . وما أن عملية التعلم هذه تستغرق وقتاً طويلاً فإن الاستعداد لتغيير القوانين القائمة إلى قوانين أخرى يضعف سلطان القانون » (١)

هذا جو مختلف عن ذلك الذي نعيش فيه الآن . فنحن نفكر وفي أذهاننا صورة التقدم ، ولهذا نمكس العلاقة بين القانون والرأى العام . ذلك أننا نعلم أن الرأى العام يتحرك دائماً ، ونعتقد أنه يتحرك إلى الأمام ، وأنه يجب أن يدفع القانون في مجراه كما يفعل المد . ولهذا نبتكر الهيئات التشريعية الشابة للتوسط بين الرأى العام والقانون ، وبوصفها أجهزة الرأى العام للمبرة عن وجهة نظره ، فإنها تعدل القانون لكي يتماشى مع هذا الرأى العام .

هذا الفرق بين وجهي النظر هو الفرق بين مجتمع ينظر وراءه إلى ماضٍ مقدس يمر عنه قانون له السيادة ، ومجتمع ينظر أمامه إلى مستقبل أكثر جاذبية

---

(١) السياسة لأرسطو ١٢٦٩ - ٢٠١ - ٧٤ (٢ ، ٤ ، ٨ ، ٧٤) .

يستطيع أن يحدد له بإحداث تغيير في قانون هو في حد ذاته دائم التغيير . و هو كذلك  
فرق بين مجتمع لديه فكرة جامدة عن الرأي العام كشئ تكون فلا ، وهو في  
وضعه هذا ذو سيادة ، ومجتمع لديه فكرة متحركة عن هذا الرأي العام كشئ  
يتصور دائماً ، وهو في كل مرة من سمات هذا التصور ذو سيادة .

والحق أن هناك نقاطاً تلتقي فيها فكرة الوضع النيابي بفكرة الوضع  
التعليمي ، فالفيلسوف جون ستيوارت مل يؤيد الحكومة النيابية على أساس أن  
المساهمة في الوظائف العامة يتكسب الخلق والذكاء نوعاً من التعليم ، ووجهة النظر  
هذه تبين التقارب بين الفكرتين ، ولكن رغم نقط الاتصال هذه فإن هناك هوة  
شاسعة بين الفكرتين .

وأفلاطون هو المفكر اليوناني الوحيد الذي لم يذهب إلى ما ذهبت إليه فكرة  
اليونان عن سيادة القانون ، ومع أنه سار وراء هذه الفكرة في كتابيه  
« كريتون » و « القوانين » ، إلا أنه في « الجمهورية » وفي « السياسي Politicus »  
يرفض فكرة سيادة القانون بالذات . ولقد كان رفضه هذا نتيجة تمحسه لأساس  
أخلاقي مثالي للمجتمع يدعو عن أية مجموعة جامدة من القانون ، ولم يكن بحال من  
الأحوال نتيجة اعتقاد بأن هناك هيئة تشريعية لها سيادة أعلى من القوانين التي يسنها .  
وكذلك لم يكن لهذا الرفض صلة بانحراف لدى أفلاطون عن التل الأعلى التعليمي  
للدولة ، بل إنه على النقيض من ذلك كان نتيجة امتداد لهذه الفكرة . فلقد كان  
أفلاطون يشعر أن حكم الدولة ، إذا كان عليهم أن يعملوا المواطنين وفق الأساس  
الأخلاقي للمجتمع ، كان من الضروري أن يتلقى هؤلاء من العلم ما يمكنهم من فهم  
هذا الأساس . فإذا ما فهموه وأصبح مستقراً في أذهانهم وحيّاً في ذكائهم ، كان  
هذا الذكاء الحسي هو صاحب السيادة الحقة ، وكان لزاماً عليهم أن يعملوا زملاءهم  
المواطنين وفق ما في هذه السيادة من حق و صواب . والواقع أن أفلاطون تناول  
مشكلة التعليم من وجهة نظر الحاكم أكثر من تناوله لها من وجهة نظر المواطن .

ذلك أنه كان قد رأى ، أو ظن أنه رأى ، عجز الحكم العاديين عن تفهم البادية  
الجمهورية للمجتمع السياسى ، وشهد بهذا العجز فى محاوره « جورجياس » دون أن  
يستثنى بركليس نفسه . ولقد رأى فى الفلسفة ودراساتها علاج هذا العجز ، ولهذا أوقف  
جهوده فى « الأكاديمية » لإيجاد هذا العلاج ، عن طريق دروس فى التدريب الفلسفى  
لتعليم مدرسة من الحكماء المربين . « والجمهورية » هى برنامج هذه الدراسة . غير أن  
الرجال الذين يدرسون فى هذه الدراسة كان لابد لهم من أن يذهبوا إلى ما هو أبعد  
من الأساس الأخلاقى للمجتمع الذى يعبر عنه القانون الموروث ، ويصلوا إلى الأساس  
الأبدي الخالد الذى لا يتغير من عصر إلى عصر أو من مجتمع إلى غيره . « فالجمهورية »  
تبين للثل الأعلى اليونانى للتعليم فى ذروته ، ولكن ، لأن أفلاطون قد دفع هذا  
المثل الأعلى إلى هذه الذروة فإنه ابتعد به عن الأفكار اليونانية ، ولهذا رجح فى  
كتاب « القوانين » إلى داخل حدودهم ، وانتهت فلسفته ، كما بدأت ، إلى الدائرة  
التي كان الفكر اليونانى يدور فيها دائماً — وهى سيادة القانون الأساسى ، وتعليم  
المواطنين وفق هذا القانون<sup>(١)</sup> . فلم السياسة أو قل فن السياسة هو العلم الذى  
يهدف إلى رفع الإنسان الاجتماعى بالتعليم الاجتماعى إلى مستوى الاشتراك فى المادة  
الروحية للحياة الاجتماعية — تلك المادة التى يعبر عنها قانون ذو سيادة .

---

(١) ومع ذلك فسوف نجد مبرراً لذلك فى أن أفلاطون عاد قسراً إلى حدود القانون .  
غاية كتاب « القوانين » تبين أنه حتى فى النهاية كان لا يزال نائراً ضد سيادة القانون  
ومؤيداً لحكم الدماء الحر . ويجب أن نضيف من وجهة أخرى أنه فى كتاب « السياسى »  
لا يرفض كلية حكم القانون . بل يعلم أنه فى بعض الظروف قد يكون « تالياً للوضع الأحسن » .



الفصل الثالث

الفكر السياسي قبل السيفطائين



## من هوميروس إلى سولون :

درج مؤرخو اليونان في الوقت الحاضر على موازنة تاريخ اليونان القديمة بتاريخ العالم الحديث ، فقرأ عن « العصور الوسطى » اليونانية و « عصر الإصلاح اليوناني » و « عصر النهضة اليوناني » . ويختلف المؤرخون فيما يقدونه من مقارنات ، فبينما يرى أحدهم يقارن كل العصور اليونانية القديمة إلى نهاية القرن الخامس ، بفترة العصور الوسطى من تاريخنا ، على أساس أن الفترتين بدأتا بهجرات القبائل وانتهتا « باكتشاف العالم والإنسان » ، إذ بنا رأى مؤرخاً آخر يقارن الفترة الأولى من تاريخ اليونان قبل مشرق النور في أيام سولون بفترة العصور الوسطى من تاريخنا ، ويضع فترة « الإصلاح » و « عصر النهضة » في القرن السادس . فإذا أخذنا بالمقارنة الثانية ، قلنا إن الفكر السياسي للعصور الوسطى اليونانية يمكن الرجوع إليه فيما كتبه هوميروس و هيسودوس ، وهما الشاعران الوحيدان في ذلك العصر . وفي بعض الأحيان يقتبس من أقوال هوميروس ما يدل على أنه كان من المؤمنين بحق الملكية الإلهي . إذ يقول :

« من الأفضل ألا يكون هناك رؤساء كثيرون . فليكن هناك رئيس واحد ، ملك واحد منعه ابن كروتوس الصولجان والحكم (١) » .

---

(١) الإلياذة ٢ - ٢٠٤ - ٢٠٦ أذكر أني سمعت الفيلسوف الألماني في إنجلترا يقتبس  
السطر الأول في هذا المعنى منذ عشر سنوات .

غير أن هذه الآيات إنما تشير فقط إلى القيادة في وقت الحرب ، والكليات للذكورة وردت على لسان أوديسيوس وهو يوجهها إلى جيش اختل نظامه ، وهو يحاول بها أن يثبت فيه روح الخنوع لقائده الأعلى . وكان يطلق على الملك في أيام هوميروس لقب حاكم المجتمع . كما أن كل الزعماء في القبيلة كانوا يحملون اسم «الأمراء» ويدعون جميعاً أنهم من سلالة الآلهة ، ولا يفترق الملك الفعلي عن زملائه إلا في أنه الشخص الذي عينه المجتمع كله حاكماً عليه . وهكذا ترى أن القبيلة في أيام هوميروس كانت ذات سيادة على نفسها ، وأن حاكمها الاسمي يتولى منصبه كممثل لها وناطق بلسانها . وبينما يعترف هوميروس بالملكية على هذه الصورة ، فإن هسيودوس لا يعرف إلا زعامة يتولاها عدد من الأمراء [ ، وهو يتقدم مقبلاً الرأى السقسطاني الذي كان يستتفه «الأمراء» في عصره والذي تعبر عنه فلسفتهم القائلة :

« خير لك أن تكون شريراً من أن تكون عادلاً » ، فيقابل هذه الفلسفة بالإشارة إلى القصص الإلهي (١) .

وفي أيام سولون الأولى (٦٠٠ ق.م) طلع فجر جديد . ففي القرن السابع كانت قد اجتاحت اليونان أزمة اقتصادية يمكن تبين بوادرها الأولى في أشعار هسيودوس ، إذ ابتليت عمليات الرهن أرض الفقراء فضمها جيرانهم الأثرياء إلى أراضيهم . وكان من الضروري خلق عقلية جديدة وقوانين جديدة لبلاد اليونان إذا أريد تجنب الفوضى . أما العقلية الجديدة فقد خرجت من معبد دلفي ، أما القوانين الجديدة فقد شرعها المقتنون أمثال سولون . وكانت تعاليم دلفي مصدر إلهام لما يسمى أحياناً بحركة الإصلاح اليونانية حوالي سنة ٦٠٠ ق.م .

انزعجت دلفي نفسها من قبيلة الفوكسين وأصبحت دولة كلسية . وكان لمبد دلفي



شهرته ، ولكهته رواية قديمة عن أن إلههم أبولون هو مبتدع التطهير من جريمة القتل ، ولقد توسع الكهنة في هذه الرواية حتى جعلوا إلههم هذا مفسراً للأخلاق اليونانية ومعبراً عن القانون اليوناني<sup>(١)</sup> ، وكان لب' التعاليم الأخلاقية لهذا المبدع هو الحاجة إلى الاعتدال ، أما دروسه فهي تدور حول جمال الاعتدال والحاجة إلى تذكر أن لكل الأمور حدوداً يجب ألا تتخطاها ، « وأن الطريق فيما وراء أعمدة هرقل يجب ألا تطأه أقدام الحكماء أو البلهاء » (كما كان ينشد بندار مرديداً أصداء دلفي)<sup>(٢)</sup> . وشهوة الكسب التي جلبت كل المتاعب السابقة يجب أن يكبح جماحها ، ويصبح شعار الحياة في المستقبل « ألا مغالاة في أي شيء » . وهكذا خلق تقليد قدر له أن يعيش طويلاً وأن تتمتع جذوره في الحياة اليونانية ، تقليد زاده قوة مبدأ « الحد » لفيثاغورس ، ووجهه في شكله الكلاسيكي مبدأ « الوسط الذهبي » لأرسطو .

وإذا كان أبولون هو مفسر الأخلاق<sup>(٣)</sup> ، فهو كذلك المبر عن القانون . ولقد كان هم الشرعيين الذين اقتصروا نشاطهم بحركة « الإصلاح اليوناني » أن يطبقوا الدروس التي أنشئت من دلفي والتي تنحصر في الاعتدال والوقوف عند حدود معينة . ولقد ظهرت بعد هذا رواية أخرى تتحدث عن سبعة حكماء ، لا يذكر التاريخ إلا واحداً منهم هو سولون<sup>(٤)</sup> ، وينسب إلى هؤلاء السبعة أن حياتهم كانت سلسلة من النشاط السياسي ، وأن فلسفتهم السياسية صاغوها في قالب أمثال ، يقول عنها أفلاطون<sup>(٥)</sup> إنها كانت تتضمن بعض الناصر الصادقة تعلموها من التجربة أو عثروا عليها ببيوتهم الفاحشة ، ولم يحميدوا عنها أبداً . والحق أن « أقوال الحكماء السبعة » كانت أخلاقية إلى حد كبير ، ولكننا نجد في ثنايا هذه الأقوال الأخلاقية بعض الحقائق السياسية ، ومثل ذلك : « إن للنصب كفيلاً بأن يظهر للمدن الذي صنع منه

(١) انظر مؤلف فيلامونتر سابق الذكر ص ٨٧، ٨٨ .

(٢) « أولب » ص ٤٤، ٤٥ .

الإنسان» (١). ويحدثنا أفلاطون أن هؤلاء السبعة مجتمعين أهدوا شعار حكمتهم إلى معبد أبولون (٢) في دلفي مؤكدين بذلك ارتباطهم بتعاليم الإله ، كما يقال إن الأمفكتيين تشبوا أتوالم على جنران للمبد حتى يبدو أنها استمدت شيئاً من قدسية الوحي الإلهي . ويقول جروت : « كانت هذه الأسماء الشهيرة مهد الفلسفة الاجتماعية » (٣) في عصورها الأولى وكانت دلفي مصدر إلهام النشاط السياسي الذي قام به المتقنون في عصر سولون كما يحدثنا التاريخ ، شأنه في ذلك شأن الفلسفة الاجتماعية . وكان هدف هؤلاء المقتنين ، على قدر ما نستطيع الحكم عليه بما سجل من أعمال سولون ، أن يطبقوا دروس الاعتدال والتعديد على مجال الحياة الاجتماعية والسياسية ، « وسيدوا إلى الدولة وحدتها بتقييد استعمال الثروة » (٤) .

ولقد سعى سولون إلى إدخال للمثل الأعلى للمساواة الاجتماعية في دولة مزقتها للنزاعات بين الأغنياء والفقراء ، فحاول كبح جماح الأقوياء ومنعهم من استغلال ثرائهم دون قيد ، وبذلك ما في وسعه لرفع شأن الفقراء ، فمن ناحية ألغى الديون التي تراكت على فقراء الفلاحين نتيجة لعمليات الرهن ، ووضع حداً أعلى للملكية الأرضية ، وأصدر قوانين ضد الترف قيد بها حق الأثرياء في بعثرة أموالهم بصورة تثير الحقد . ومن ناحية أخرى حاول أن يجعل من الفلاحين ملاكاً لمزارعهم . ثم سهل للأجانب الإقامة في أثينا حتى يمارسوا بعض الحرف التي تتطلب المهارة . وبذلك شجع قيام الصناعة التي ثبت بمرور الزمن أن فيها خلاص الفقراء وإنقاذهم نهائياً من البؤس وعدم الاستقلال الذين يصاحبان الوضع الزراعي المحض . بهذه الإجراءات وبغيرها سعى سولون إلى إيجاد المساواة الاجتماعية . ولقد قيل إن إنسانية قانون أثينا تمكس التقوى والاعتدال في خلق سولون ، ذلك أنه لكي يحمي الضعيف والمحتاج خول لأى

(١) يتحدث بلوتارخ عن الحكماء السبعة وهم يناقشون الشروط التي يجب توافرها لكي تحصل الدولة على أعظم سعادة . ويقرر أنه يورد الآراء التي أحل بها كل واحد من السبعة .

(٢) بروتاغوراس ، ٣٤٣ ب

(٣) « تاريخ اليونان » تأليف جروت ، ٤ ص ٢٣ .

(٤) انظر مؤلف زمن سابق الذكر ص ١٢٧

مواطن أتيني أن يقيم الدعوى بالنيابة عن شخص آخر ودون التعرض لأي خطر على نفسه إذا علم أن جرماً قد ارتكب في حق هذا الشخص ، وهذا الإجراء خطأ سولون خطوة واسعة نحو إقامة عدالة أكيدة لاتباعى أحداً . ثم إن «قانون الجمعيات» الذي أصدره سولون هو أيضاً جدير بالملاحظة . يقول فيلاموفتز في هذا الشأن :

« لقد وضع مبدأ أن الجماعة التي لها عبادة مشتركة لها الحق في أن تصوغ لنفسها قوانين تعترف الدولة بصلاحياتها بالنسبة لأعضاء الجماعة مادامت لا تتعارض مع قوانينها . وقد شمل هذا القانون حتى شركات السفن والشركات التي تخول لها الدولة حق امتلاك سفن حرية تهاجم بها الأعداء وقت الحرب ، وذكر هذه الشركات الأخيرة يدل بوضوح على تقدمها . وهكذا أقيم مبدأ حرية الجمعيات . وبما له دلالة أن ديجست (مدونة) القانون الروماني ترجع إلى قانون سولون<sup>(١)</sup> .

غير أن عمل سولون ذهب إلى أبعد من ذلك . فقد كان هدفه ، كما يتضح من أشعاره الإليجية التي يمدح فيها لعمله ويدافع عنه ، أن يضع قاعدة عامة للسواة المتوازنة يفتضاها لا تستطيع طبقة من الناس أن تدعى لنفسها حق التفوق الاجتماعي أو تتمتع بعبزة سياسية دون حق . ويقول سولون في هذا الشأن :

« لقد منحت الناس قوة كافية ، فلم أتصقمهم شرفاً يستحقونه أو أعطيهم أكثر مما يستحقون . ولقد راعيت ألا يضار أصحاب النفوذ والأثرياء دون ذنب ، بل وثقت رافماً درعى أحمى به الأغنياء والفقراء على السواء فلم أسمح لهؤلاء أو لهؤلاء أن يفوزوا دون حق . »

ولو أن الإنسان فكر بالمقابلة الحديثة لكان من الطبيعي أن يقول إن سولون

كان مصلحاً قانونياً وواضحاً لستور . والحق أن التفريق بين الاثنين كان غريباً بالنسبة لمصر سولون وللتاريخ اليوناني بوجه عام . فسولون لم يضع قانوناً دستورياً منفصلاً ، كما أن شيئاً من هذا القليل لم يكن له وجود في أثينا أبداً . بل إن كل ما فعله هو أنه سن مجموعة القواعد التي سبق ذكرها بمثابة إرشادات لموظفي الدولة لضبط أعمالهم الإدارية . وبما أن الموظفين كانوا في نظر مخدمين للقانون ، فقد دون القانون كتابة حتى تحمل لأشعة مسطورة مكان عرف غير مسطور ، وهو في وضعه فكرة اليونان عن حكم القانون موضع التنفيذ قد أقام ضمناً أساس مشروع للدستور يرتكز على سيادة هذا القانون ووضع فيه للموظفين في مكاتهم ، خداماً له . ولكي يضمن أنهم يعملون وفق القانون جعلهم مسئولين أمام محاكم شعبية كان نظامها من ابتكاراته العظيمة . كانت هذه المحكمة هي محكمة « هيلايا » ، وهي محكمة شعبية تضم بضعة آلوف من القضاة ، وفيها يستطيع أقر للراطين أن يأخذ مكانه كقاض . وكان من حقها ( إلى جانب نظر الاستئناف في القضايا ) أن تراجع سلوك أى موظف في نهاية مدة خدمته . وبهذا « وضع سولون في يد الشعب سيادة الحكم القضائي » . وإذا أخذنا مبدأ أرسطو « أن صاحب السيادة على الحكم القضائي هو صاحب السيادة على الدستور » يكون سولون قد أقام ضمناً صريح السيادة الشعبية ، أو الديمقراطية (١) .

ولكن إذا أخذنا بالعمل الذي قام به فإنه إنما أقام الديمقراطية في المجال القضائي فقط ، فلم يمنح الشعب الإشراف على السياسة العامة بقدر ما ضمن له أن يحكم قانونياً وفق قواعد (٢) معروفة . وعلى أية حال فإن سماحه لفقراء الأثينيين بدخول الجمعية وإعطائهم بذلك صوتاً في انتخاب الموظفين لم يكن بالشيء القليل الأهمية ، وإن كانت أهميته تجيء في المرتبة التالية لأهمية الهيمنة على السياسة العامة .

---

(١) « نظم الأثينيين » لأرسطو الفصل ٩ ، ١ « ترجمة الدكتور طه حسين »

(٢) انظر مؤلف زمن سابق الذكر ص ١٣٠ ، ١٣١

والتفاصيل الكاملة لأعمال سولون ، فيما عدا تلك التي ورد ذكرها في أشعاره الخاصة ، ما زالت اليوم موضع جدل ، بل إن كثيراً من الجدل كان قائماً بين الأثينيين أنفسهم في نهاية القرن الخامس حول معنى ما قام به سولون من أعمال ومداه . ولم يكن هذا الجدل من النوع الأكاديمي ، بل كان مرتبطاً ارتباطاً حيوياً بشئون واقعية . فالحزب الديمقراطي ، من ناحية ، كان يرى فيه أباً للديمقراطية كما طبقت في زمن « بركليس » ، والمعتدلون ، من الناحية الأخرى ، وهم أصحاب نزعة أوليجاركية وقد حاولوا القيام بثورة سياسية في سنة ٤١١ ، كانوا يعتبرونه أباً لدستور خلفه الأجداد من النوع الخليط المعتدل ، لاهو بالديمقراطي ولا بالأوليجاركي ، نوكانوا يزعمون ضرورة رجوع أثينا إليه . ويبدو أن أرسطوناسار وراء التفسير الثاني في كتابه « النظم الأثينية » و « السياسة » ، وكان يعتقد أن سولون وضع دستوراً هذا يمزج العناصر المختلفة في الدولة مزجاً مناسباً .

والحق أن في فلسفة أرسطو السياسية الكثير مما يذكرنا بسولون ، فهو مثله يؤمن بسيادة القانون ، وكثيراً ما يشير إلى سولون بالقول عندما يقرر أن الشعب بأسره يجب أن يملك الحد الأدنى لنصيبه من السلطة السياسية أعني حق انتخاب من يريدهم لشغل المناصب وحق محاسبة القضاة . وأكثر من هذا كله أن أرسطو كان يشبه سولون في ميله إلى فكرة الدولة المحايدة للمتدلة التي تأخذ لنفسها مكاناً وسطاً ، وهي الدولة التي تبرز عناصرها المختلفة امتزاجاً مناسباً ، بحيث لا تمنح لأى من هذه العناصر « أن تكون له القبلة على العناصر الأخرى دون حق » .

وربما كانت هذه هي الفكرة الرئيسية التي وزتها اليونان من تبريح سولون وأشعاره الأيليبية ، فالدولة المحايدة التي كان على اليونان أن يحشوا عنها طويلاً وبشق الطرق لكي يتقنوا أنفسهم من النزاع الذي استمر أواره بين القطاعات المختلفة من مجتمعهم ، تلك الدولة كان سولون هو أول من عرض فكرتها ، وكانت فكرة حليمة بالنسبة للمصر المضطرب الذي عاش فيه . ففي ميخابار يمرض الشاعر ثيوجنيس

في أشعاره صورة للتناقض الحاد بين الأخيار والأشرار ، وينوح على هزيمة الطبقة النبيلة الأصل أمام القوغاء « للتدربين يجلود للماز ، والذين لا يعرفون شيئاً عن المراسيم أو القوانين<sup>(١)</sup> ». وإذا كان سولون قد قدّ الدولة في أثنائها إلى المرفأ للشود ، فإن ألقايوس في ميثيلين لم يستطع فهم الرياح المتارسة التي تنظم سفينة الدولة فحاول بيتا كوس إقناعها بعد أن تمكن من نفي ألقايوس وزملائه النبلاء إثر ثورة قام بها ، وحكم البلاد حكماً ديمقراطياً ( من ٥٩٠ إلى ٥٨٠ ق . م ) . وحتى إسبرطة ، وهي أكثر دول اليونان استقراراً لم تتج من المتاعب المؤلمة التي نشأت من مشاكل الأرض ، وكان على الإسبرطيين أن يواجهوا ثورة عارمة قام بها المبيد المظلومون في ميسينا . ولم تكن قصيدة الشاعر تيرتا يوس الذي عاصر هذه المتاعب وشاهد الثورة نداء إلى خوض للمركة فحسب ، بل كانت عظة سياسية تشيد بطاعة القانون .

#### الفيثاغوريون والأينيون :

تقترن الفترة التالية من تاريخ اليونان ومن الفكر السياسي اليوناني بصر النهضة الأيوني . لقد كانت حركة الإصلاح النبتة من دلفي دورية في أصولها . وطابعها ، إذ كانت دولة إسبرطة الدورية الكبيرة على اتصال وثيق دائماً بدلفي ، ولهذا كانت تعاليم معبد دلفي تتنوع نحو طرائق الحياة الدورية ، بدليل أن الأواني الخزفية وفن البناء في القرن السادس تنزع كلها نحو الأسلوب الدوري<sup>(٢)</sup> . أما في مستعمرة أيونيا فقد كانت الأحوال مختلفة دائماً عنها في أرض اليونان الرئيسية ، فهناك كانت حياة الناس منذ البداية في تجاويف المدن حيث لم تجد الخدمات القبلية القديعة موطناً لها في أي وقت من الأوقات ، بل ازدهرت بدلاً منها عقلية دنيوية رشيدة يصاحبها طراز متقدم من المدنية المادية يكاد يكون خلواً من الخشونة .

(١) انظر فيوجينيس — اليجان ٣٥٠ ، ٣٥١ .

(٢) « الفلسفة اليونانية » تأليف برنتس ٣٤ .

وفي جو المدن الأيونية الدفء. أنطلق الفكر والنقاش في حرية يتأولان كل شيء في السماء وفي الأرض ، وانصرف القوم ، إلى الماوم الطينية يساعدهم على ذلك إلى حد ما احتكاكهم بالنرق ، وبدأوا منذ أيام طاليس Thales (حوالي ٥٨٥ ق.م) يبحثون للمشاكل المادية لدنياهم ، فخيرهم من أمر العالم الطبيعي أنه يبدو مكوناً من عناصر كثيرة ، ولكنه عرضة لتغير يحيل كل عنصر منها إلى عنصر آخر . ولهذا أخذوا يجولون إجاباً بصارهم هنا وهناك بحثاً عن الجوهر الفرد وهو المادة الأصلية الموحدة التي كانت أساساً للعناصر كلها ، والتي نشأت منها جميع هذه العناصر . وانهى بهم الأمر إلى إطلاق اسم « الطبيعة <sup>(١)</sup> » على ذلك الجوهر الأصلي الواحد الذي اشتقت منه جميع الأشياء . وقد يتسرع البعض في افتراض أن الناس قبل سقراط لم كانوا يدرسون الطبيعة وحدها ، وأن للفكرين لم يدرسوا الإنسان أول ما درسوا إلا نسجاً على منواله <sup>(٢)</sup> . غير أن النتائج التي وصل إليها السابقيون لسقراط فيما يخص المادياتم تكن مجرد نظريات لعملاء الفيزياء يتناولون فيها مشكلة كيميائية ، بل كانت بالنسبة لمن عرضوها على بساط البحث حلولاً للفرض هذا العالم تطبق على حياة الإنسان بقدر انطباقها على حياة الأرض . كما أن النتائج الخاصة بعناصر الطبيعة المادية والعلاقات للتبادلة بين هذه العناصر ، كانت تتضمن نتائج مماثلة من عناصر الطبيعة الأخلاقية للإنسان وما بينها من صلة ، وعن العناصر المكونة للدولة والكيفية التي تم بها اتحادها .

هذه الخطوة من حقيقة افترض أنها حقيقة طبيعية إلى الحقيقة الأخلاقية

---

(١) كانت الطبيعة تعني في نظر الأيونيين ما قصدناه نحن بكلمة المادة . وقد وضعوا المخطوط الخارجة لنظرية المادة بالمعنى الذي يقصده العالم الطبيعي ( مؤلف « برنت » سابق بالذكر ص ٢٧ ) .

(٢) هذا الافتراض قائم على أساس أقوال أرسطو قارئ كتابه فيها بعد الطبيعة (ميتافيزيقا) ١٠٢٨ ، ١-٤ ، ١٠٢٨ ب ١٧-١٩ . وبينما يتحدث أرسطو عن سقراط قائلاً إنه تناول علم الأخلاق . إلا أنه لم يقل إنه كان أول من أعجبه نحو علم الأخلاق ، بل ذكر أنه أول من أدخل التصريف ، وأنه أدخل هذه التصريف في علم الأخلاق .

المقابلة لها كان الفيثاغوريون في القرن الخامس م الذين اتخذوها عندما حولوا نظرية فيثاغوراس إلى نظام فلسفي . وفيثاغوراس هذا كان رجلاً أيونياً من جزيرة ساموس (حوالي ٥٣٠ ق . م) استوطن جنوب إيطاليا وأسس فيه مدرسة . والوحدة التي حولوا إليها العناصر الطبيعية لم تكن شيئاً مادياً كما ادعى ذلك أغلب الفلاسفة الأيونيين ، بل كانت نظرية المدد غير للمادية (١) ، وكان من السهل أن تمتد هذه النظرية إلى العالم الأخلاق لساوكت الإنسان . ويمكن أن يقال كذلك إن المبدأ الأساسي في هذا العالم الأخلاق هو أيضاً مبدأ المدد أو قل القاعدة العددية (٢) . وبهذه الطريقة وصل الفيثاغوريون الحديثون إلى فكرة العدالة ذلك أن العدالة في نظرهم هي عدد من الأعداد مضروب في نفسه ، أى أنه عدد مربع ، والمدد المربع يشكل انصباماً كاملاً لأنه يتكون من أجزاء متساوية عددها يساوي القيمة العددية لكل جزء على حدة . فإذا عرفت العدالة بأنها عدد مربع ترتب على ذلك أنها تقوم على فكرة أن الدولة تتكون من أجزاء متساوية . وكما أن العدد يظل مربعاً طالما بقي التساوى بين أجزائه ، كذلك تظل الدولة عادلة طالما عُمِرت بالمساواة بين أجزائها ، والعدالة ما هي إلا المحافظة على هذه المساواة . والسؤال هنا

(١) حقا كان الفيثاغوريون يعتقدون أن المدد يمتد في الفضاء .

(٢) فكرة الامتداد هذه يمكن مقارنتها بما جاء في معاوية « جورجياس » لأفلاطون ٥٠٧ أ - ٥٠٨ أ حيث يقول إن حب الذات يتناقض مع الزمالة والصداقة الطبيعية التي تربط الأرض والسماء ، وتتعارض مع نظرية المساواة الهندسية . ويبدو أنه يرى أن الكواكب تسير في انصبام لأن كلا منها يحافظ على مكانه المعين ولا يخترق المساواة بالتدخل في شئون غيره . وعلى هذا النحو يجب على الناس أن يحافظوا على ما بينهم من زملة بأن يبقى كل منهم في مكانه المعين ولا يخترق المساواة بالتدخل في شئون غيره حتى يحصل على المزيد . وهنا أيضاً ما يتبادى به أفلاطون في « الجمهورية » . فهو قد ورت الكثير من نظرية الفيثاغوريين ، وأكثر شيء ورثه منها هو نواحيها الرياضية ، فهاجس الفلسفة من زاوية الرياضة . بينما تناولها أرسطو من الناحية البيولوجية ، كما فعل إمبردوقليس . ( انظر « التلخيص اليونانية » تأليف برنت ص ١١ ، ١٢ ) .

وربما كان هناك عصر فيثاغوري في المقارنة التي عقدتها أفلاطون بين نظام العالم الإنساني والعالم الطبيعي .



هو كيف يمكن المحافظة على هذه المساواة . والجواب على هذا أننا نستطيع ذلك بأن نأخذ من المعتدى الذى زاد نفسه ضخامة بأن جعل شخصيته تزداد صلالة ، كل ما ربحه من هذا الاعتداء ونمليه كاملاً إلى صاحبه الذى خسره . ومن هنا جاء التعريف الآخر الذى عرف به الفيشاغوريون المدالة بأنها مقابلة للثل بالثل : « بالكيل الذى تكيلون يكال لكم » . ومن الواضح أن فى فكرة المدالة هذه عناصر كان لها أثرها فى الاتجاه الذى اتخذه الفكر السياسى بعد ذلك (١) . فها فكرة أن الدولة هى مجموع أعداد متساوية ، وهنا أيضاً فكرة أن هدف الدولة هو تحقيق الانسجام أو التوازن الذى يطلق عليه اسم المدالة ، وهو الذى يحافظ على الاتساق الجليل بين الأعضاء . وفى « الجمهورية » يأخذ أفلاطون بهذه الفكرة عن المدالة ، ويصب فيها روحانية أسمى وصدقاً أعمق . فالمدالة فى رأيه عملية تنسيق . ولكنه تنسيق يعطى لكل من الأجزاء المكونة للدولة — العقل والروح والشهوة — مكانه الحقيقى الملائم . وفى نظرية أرسطو عن المدالة « الخاصة » قد نستطيع تتبع الناحية العددية الرسمية لفكرة الفيشاغوريين . فنظرة أن المدالة هى تصحيح الأوضاع وإعطاء كل إنسان حقه كما وردت فى الكتاب الخامس من « الأخلاق » . وتطبيق هذه النظرية على التجارة كما جاء فى الكتاب الأول من « السياسة » . هذه النظرية وهذا التطبيق

---

(١) يقرر الأستاذ برت فى كتابه « الفلسفة اليونانية الأولى » ص ٣١٧ وفى « الفلسفة اليونانية » ص ٩٠ — أن تعريف المدالة بأنها عدد مربع . هو « مجرد ألبوية من الأعياب الخيال السياسى » . غير أن الفيلسوف نفسه يمكن أن يقال عن فكرة هيربرت سبنسر أن الدولة « كائن عضوى ، ولو أن هذه الفكرة ، مع كل هذا ، هى جزء حيوى من نظامه . ومن السهل تطبيق الأقيسة الرياضية على المدالة . قارن بين Maine فى كتابه « القانون القديم » ص ٥٨ : « إن القسمة المتساوية للأعداد أو الأحجام الطبيعية ترتبط دون شك بفكرتنا عن المدالة . وقلة من الأيتكانز المتباعية تلتصق بالعقل ، ويصب على أعمق المفكرين أن يعدلها عنه « مثل هذه الارتباط بين القسمة المتساوية للأعداد والمدالة .

قد يعود الفضل فيهما بعض الشيء إلى التعاليم الفيتاغورية<sup>(١)</sup>.

وهكذا ترى أن الفيتاغوريين في القرن الخامس قد يكونون هم الذين ساعدوا على نمو علم السياسة بتطبيقهم نظريات الفلسفة الطبيعية على الدولة. ولقد ذهب بعضهم إلى أبعد من تطبيق القاعدة المدية على فكرة العدالة واندادوا بنظرية سياسية محددة، ولب هذه النظرية هو أن للحكمة حقاً سماوياً في حكم الدولة، وكانت نتيجة الإيمان بعلية دينية تستند إلى حق إلهي وتحكم الرعية بمقتضى الحق السماوي *Jure divino* كما يحكم الله العالم، ومن الجائر أن هذا الدرس جاء بعد القرن الخامس، وأنه كان مجرد صدى لما قاله الملك الفيلسوف في «الجمهورية»، ومن الجائر أيضاً أنه كان سابقاً لأفلاطون وساعد على التأثير فيه<sup>(٢)</sup>. ولقد جاء جيل من الناس بعد ذلك نسبوا إلى فيتاغوراس نفسه، في القرن السادس، تلك المبادئ التي كان يعتنقها تلاميذه فيما بعد وكانوا يعتقدون أن فيتاغوراس حاول وضع هذه المبادئ موضع التنفيذ، وشاعت رواية أنه أسس في «كروتون» متدي أعضاؤه ثلاثمائة من الشباب يحذقون الفلسفة كما كان يحذقها الحكماء الذين تحدث عنهم أفلاطون، ويحكمون الدولة مثلهم على ضوء فلسفتهم الخاصة. كما أن اللبأ الفيتاغوري القائل «إن ما يملكه الأصدقاء مشاع

---

(١) يفرق أرسطو بين «العدالة المالية» التي توجه بوجه عام نحو المحافظة على النظام الأخلاق والاجتماعي (وهي الناحية العامة للقانون وخاصة المنصر الجنائي فيه)، وبين «العدالة الخاصة» وهي التي تتناول توزيع الحقوق على الأفراد بمعرفة الدولة، وإصلاح ما يقع عليهم من ظلم. (قارن سبربول فيتوجرادوف في مجلة كولومبيا للقانون، نوفمبر ١٩٠٨) وهو يترض في كتاب «الأخلاق» ١١٣٢، ٥ — ٢٢ على تعريف الفيتاغوريين للعدالة بأنها مقابلة القل بالقل، ولكنه يقرر أن هذا العمل من جانب الدولة، إذا روعي فيه التناسب، فإنه يكون الالتزام الذي تلزم به. وأنه ليس أساس ما تظله الدولة من حيث توزيع الحقوق وإصلاح الأخطاء غيب، بل إنه ينظم معاملات المواطنين فيما بينهم، كما أنه أساس التبايل التجارى.

(٢) قارن مقدمة الأستاذ كاميل لطبعة «بوليتكس» (رجل السياسة) ص ٢٠ — ٢٧. ومن الجائر أن أفلاطون يشير إلى هذه المبادئ في معاوية بوليتكس.

فيما بينهم » قد فسر بأنه كان بشيراً بالشيوعية التي نادى بها أفلاطون. ومع ذلك فإن لنا أن نعتبر أن أصحاب هذه الروايات والتفسيرات الذين جاءوا بعد أفلاطون، قد تصوروا أنها آراء كانت تجول في عقل هذا العلم، ولكنها لم ترد على لسانه *ipse non dixit* أما العمل الذي حققه فيثاغوراس نفسه، وللبادئ التي كان ينادى بها فقد كانت من طراز أبسط. ومع أنه كان سابقاً لأفلاطون وبشيراً بمبادئه إلا أنه لم يفعل ما فعله أفلاطون من إعداد الشبان للحياة السياسية أو المناداة بالشيوعية. فإذا أبعدنا عن اسمه ما تطورت إليه تماثيله فيها بعد على أيدي الفيثاغوريين الذين جاءوا في عصر متأخر عن عصره كما قدما، وإذا أبعدنا كذلك العناصر الأفلاطونية التي تسربت إلى ما روى عنه بعد ذلك، إذا فطنا هذا وجدنا أن كل ما فعله هو أنه أسس مجتمعاً معيناً وغرس في أعضائه « أسلوباً للحياة ». لقد كان أول شخص، دون أن يكون آخر شخص، تمخضت له الفلسفة عن « قاعدة » يجب أن تنتشر بين حلقة أو جماعة من تلاميذه ومريديه، ومن هنا يمكن القول بأنه كان بشيراً بأفلاطون ولقد أسس جماعته في كروتون وهي مدينة في جنوب إيطاليا، ومع أن هذه الجماعة كان لها يد في القلاقل السياسية، غير أنه لا يوجد دليل يبرز الرأي القائل بأنها سعت إلى التدخل في السياسة، أو أنها كانت في جانب الطبقة الأرستقراطية. أما قاعدة فيثاغوراس فإنها كانت قاعدة شخصية لتطهير محققه الإنسان بممارسة الطب ودراسة الموسيقى. وكان أعضاء الجماعة يمارسون الطب لتطهير الجسد، والموسيقى لتطهير الروح، وكان الطب بالنسبة لهم مسألة نظام غذائي ووقاية أكثر منه عقاقير وعلاج، فكانوا يعيشون عيشة تقشف يحرمون على أنفسهم أطعمة معينة ويتناولون غذاء نباتياً بصورة جماعية. وهذا في واقع الأمر هو أساس الشيوعية التي يقال إنهم كانوا ينادون بها. والفلسفة في اعتقادهم هي أرقى أشكال الموسيقى (١)، وكانوا يقصدون بالفلسفة دراسة العلوم وعلى الأخص الرياضيات، فكان النصيب الذي ساهموا به في هذا الميدان كبيراً. أما « أصالة » فيثاغوراس فإنها تنحصر في أنه كان

---

(١) الموسيقى كما يقول نحن هي عبادة آلهة الفن وكل الآلهات التسم — أو عبادة آلهات الفنون الجميلة — لا ربات الشمر لحظ.

يستر الدراسات العلمية وخاصة علوم الرياضة أعظم مطهر للنفس<sup>(١)</sup>. ومن الواضح أن أفلاطون لا يدين تعاليم فيثاغوراس بدين قليل. ذلك أن تدريب الحكماء في «الجمهورية» عن طريق الرياضة البدنية والموسيقى يقابل كثيراً تطهير النفس عن طريق الطب والموسيقى كما نادى به فيثاغوراس. ويؤكد أفلاطون أهمية النظام الغذائي كجزء من الرياضة البدنية (٤٠٣ أ — ٤١٠ ب). والواقع أن القاعدة للتظمة في حياة اليونان الفعلية كانت ممارسة الطب في الملاعب الرياضية ثم إن أفلاطون يشبه فيثاغوراس في اقتناعه بقيمة الدراسات الرياضية. أما للموسيقى كما ورد ذكرها في «الجمهورية» فإن أفلاطون يتدرج بها صعوداً في عرضه لها من القيثارة وأشعار هوميروس إلى علوم الفلك والهندسة الفراغية.

وفي تعاليم فيثاغوراس عنصران آخران كان لهما أعمق الأثر في أفلاطون وفي الفلسفة اليونانية بوجه عام، أحدهما هو مبدأ «طبقات الناس الثلاث» — عشاق الحكمة وعشاق الشرف وعشاق الكسب. وهو مبدأ قد يكون له ارتباط بمبدأ «أجزاء النفس الثلاثة» — العقل والروح والشهوة. ولاشك أن «الجمهورية» تدين مبدأ فيثاغوراس هذا بفضل واضح عميق فيما يختص بهذه النقاط، فهيكلاً «الجمهورية» كله، وهو الذي يقوم على تحليل الدولة إلى طبقات ثلاث، وتحليل النفس إلى أجزاء ثلاثة يمكن أن يعتبر فيثاغورياً. كما أن نظرية «الحد» هي عنصر آخر في تعاليم فيثاغوراس وكان لها أثرها في أفلاطون وأرسطو على السواء. فقد وجد فيثاغوراس أثناء دراساته الموسيقية التي قام بها وفق المبادئ الرياضية، أن النغمين المتتاليين في بعضهما البعض من بين أسام السلم الموسيقي الأربعة الثابتة، تشكلان بطرق غنائية «وسطاً» بين النغمين التاميين المتضادين، المرتفع والمنخفض. وقد أدى به هذا إلى الاعتقاد

---

(١) انظر «الفلسفة اليونانية» تأليف برنت ص ٤١ — ٤٢ وهو الذي سرت على هدية فيما ذكرته عن الفيثاغوريين القدامى.

بأن « الوسط » هو مزيج أو خليط من تقيضين ، أو هو بلغة الموسيقى ، هارمونية أو انسجام بين هذين التقيضين . وبالطريقة نفسها وجد في دراسة الطب أن الصحة هي اتزان القوى الحيوية والتنسيق بين التمارض منها . وهكذا اعتقد أن « الوسط » هو « الحد » الطبيعي أو الحد للنظم الذى لابد أن تصل به الأطراف للتضادة ، والتي عن طريق هذا الاتصال تصبغ منظمة في نطاق الطبيعة ، وقابلة للفهم بالنسبة للإنسان كما أنها عند اتصالها بهذا الوسط تصبغ مؤتلفة في انسجام .

ولا يدخل في نطاق هذا البحث تناول أثر هذا الاعتقاد على ميتافيزيقا أفلاطون وأرسطو أو على فكرتهما عن العلاقة القائمة بين « الشكل » بوصفه حداً وبين « المادة » . ولكن مما يتماق بهذا البحث أن نظرية الحد ، والوسط بوصفه حداً ، لا يشك أحد في أنها أثرت في نظرية أرسطو السياسية . فالأمر لا يقتصر على أن أرسطو كان يؤمن بأن اثروة يجب أن يكون لها حد ، وأن حجم الدولة أيضاً يجب أن يكون محدوداً ، بل كان يؤمن بالستور المختلط أو الستور الوسط الذى يمزج بينه تقيضين هما الأوليغاركية والديمقراطية ، والذى يمكن الدولة القائمة فضلاً من بلوغ وضعها أو شكلها الحقيقى . وهنا تبرز نظرية فيثاغوراس بما وضعه سولون موضع التنفيذ فتخلق فكرة الدولة المحايدة المعتدلة . غير أن فكرة الحد ، على قدر ما نعلم ، لم يطبقها فيثاغوراس نفسه على السياسة ، بل إن خلفاءه من بعدهم الذين طبقوا مبدأ الحد على علم الأخلاق ( فقالوا إن الفضيلة هي ما يقف عند حد وما يكون له نهاية ، وأن الرذيلة هي ما لا يقف عند حد وما لا يكون له نهاية ) ، وهم الذين طبقوا قوانين المدد على السياسة ، واعتبروا أن العدالة هي من طبيعة المدد للربح كما رأينا .

ولم يقتصر تأثير المبدأ الفيثاغورى على نظرية اليونان بل تمدى ذلك إلى السياسة اليونانية . ولقد قيل ، كما ذكرنا سابقاً ، إن الستور الذى وضعه كليستينيس في أثينا وما فيه من منطق يشبه منطق العالم الفرنسى « سييه » Sieyès ، وبالطريقة

الرياضية التي عالج بها الحياة الأتنية — إن في هذا الدستور ما يدل على تأثره بذهب فيثاغوراس ، وقد قيل أيضاً إن كليستينيس كانت له علاقة بمدينة ساموس ، موطن فيثاغوراس . غير أن كل هذا يتبر من قبيل التخمين البحت ، إذ ليس في مقدورنا أن تتبع أى أثر للفيتاغورية حتى القرن الرابع ، وفي هذا الوقت لم يكن هذا الأثر هو أثر فيثاغوراس نفسه ، بل أثر الفيتاغوريين الذين جاءوا بعده ، ذلك أن مدينة طيبة كانت قد وقعت تحت تأثيرهم ، فكان الفيتاغورى « ليسيس » *Lyssis* معلماً لإلأمينونداس ، وكان هذا يسميه والده ، ويحدثنا أرسطو عن طيبة « أنه بمجرد أن أصبح حكامها من الفلاسفة بدأ فيها عصر الازدهار » (١) . وكذلك كان أركيتاس من مدينة تاريونتوم فيثاغورياً شهيراً عاش في القرن الرابع ، وظل فترة طويلة صاحب الصولة في بلده ، وتقلد منصب القيادة فيها سبع مرات مع مخالفة ذلك لقانون قائم إذ ذاك . ومن الطبيعي أن رجلاً كهذا ، كان قائداً لمدينته ومعلماً للفلسفة يتلقاها على يديه تلاميذه في حديقة داره بمدينة تاريونتوم ، رجلاً كهذا من الطبيعي أن يكون أنموذجاً « للجمهورية » (٢) أفلاطون . والحق أننا إذا ذكرنا أن أركيتاس كان يعيش في تارنتام ، وأن إلأمينونداس كان يعيش في طيبة ، في نفس الوقت الذي كان أفلاطون يكتب فيه « جمهوريته » ، إذا ذكرنا هذا بدأ كتاب « الجمهورية » يأخذ في نظرنا مظهراً عملياً لا شك فيه .

فيذا ما تحولنا من تاريخ الفيتاغورية إلى قدامى الفلاسفة الأيونيين في آسيا الصغرى ، وطولنا معرفة الذى الذى وصلوا إليه في تطبيق نتائجهم الطبيعية على التفكير السياسى ، إذا قلنا ذلك فإننا ندخل في موضوع أكثر غموضاً . فإن أعضاء المدرسة الأيونية كانوا ، كما رأينا ، من علماء الطبيعة منصرفين إلى مشكلة المادة ، يحاولون اكتشاف الوحدة الجوهرية ( الماء أو النار أو الهواء ) التي تكمن تحت

(١) أرسطو « بطوريقا » ٢ ، ٢٣ ، ١١

(٢) كان أفلاطون يربط أركيتاس شخصياً .

كل « مظاهر » هذه المادة . ومن الصعب علينا معرفة مدى مجالتهم للحياة الإنسانية في تماثيلهم وكتاباتهم . ومن الجائر ، كما يقول البعض ، إن كل مؤلفاتهم التي تحمل اسم « عن الطبيعة » قد عالجوا فيها السياسة ، وإن كان من المؤكد أن كتاب هيرقليطس « عن الطبيعة » كان مكوناً من ثلاثة أجزاء ، خصص جزءاً منها للسياسة (١) ، غير أن ما سجل عنه من أقوال ( ٥٠٠ ق . م ) تمس السياسة هو من قبيل الأمثال لتأثرة الشبهة بأمثال « الحكماء السبعة » ، ولا تشير إلى نظرية سياسية . ومن أقواله تلك لو أن الشمس حدثت عن مدارها ، فإن آلهة الانتقام تمقها ، وهو قول جرى على لسانه نتيجة درايته بالقوانين الطبيعية للكون ، وعقابه من أقواله السياسية إن الناس يجب أن يدافعوا عن قانونهم كما يدافعون عن أسوار مدينتهم . وتظهر هذه الموازنة بين قانون العالم وقانون الدولة في أقوال أناكسياندر ، أحد السابقين لهرقليطس ، عندما يتحدث عن العناصر الطبيعية قائلاً « إنها تظلم بعضها بعضاً ، فتدبها العدالة ، وتدفع عنا لهذا الظلم » . وبهذا يفسر ظاهرة التغير غير أن أناكسياندر إنما يعقد تشبيهاً بين دنيا الإنسان ودنيا المادة ، كما أن هيرقليطس لم يذهب إلى أبعد من عقد التشبيهات . والموازنة التي يعقدها هي بين المادة والنفس الإنسانية ، أما النظرية التي ينادي بها فهي أن النار هي الأصل الطبيعي الواحد لكليهما . وهرقليطس على أية حال من علماء الطبيعة الأيونيين ، وأقصى ما تصل إليه فلسفته هو تشبيه التكوين الطبيعي للسادة بالتكوين الطبيعي للنفس . فتراه يقرر أن هناك نضالاً أبدياً بين النار والماء ، فالنار مبدأ الحياة والماء مبدأ الموت ، « فالنزاع موحد كل شيء » ، غير أن واجب الإنسان والمسلم —

---

(١) يقول ديوجينيس لايرتيوس ، ٩ ، ٥ : إن هذا المؤلف كان مكوناً من ثلاثة أجزاء تشمل كل شيء عن اللاهوت والسياسة . ويضيف إلى ذلك أن أحد الملحقين وهو ديودوتس قال إن المؤلف تحدث عن السياسة ولم يحدث الطبيعة . وما ورد فيها عن الطبيعة كان من قبيل التمثيل أو التوضيح . ومهما كان خطأ هذا القول فإنه بين أن أحد الملحقين كان يرى أن هيرقليطس قد انتقل من الطبيعة إلى السياسة .

وما يشده كلامها من عدالة وصدق — هو أن يتمسك بالنار ، لأن الصدق يكن في هذه المادة الأصلية المشتركة ، وهى النار فى الكون الطبيعى والنار فى النفس البشرية . وهذه النار الباعثة للحياة تتخلل كل شيء . « وعلى الفكر أن يتمسك بها دون اعتماد على حكمته الشخصية ، كما تمسك المدينة بالقانون » . « وكل القوانين الإنسانية إنما تستند إلى القانون السامى الأوحى الذى لاحد لقدرته والذى فيه الكفاية وأكثر من الكفاية لكل هذه القوانين » . وهكذا يفسر القوانين الإنسانية بالقانون الطبيعى للعالم ، ويقرر أن القانون الطبيعى يكسب قوانين العالم الأخلاق حياة ، وأن القوانين هى انبثاثات من هذا القانون الأوحى ، أو قل إنها هياكل تتجسد فيها المادة المشتركة للنفس والعالم ، وهى النار . هذا الاتجاه الفكرى دفع هرقليطس إلى اتخاذ موقف أرسطراطى . فتراه يقول : « رغم أن الحكمة شيء شائع ، إلا أن الجاهل يمشون كما لو كانوا ذوى حكمة خاصة بهم » ، ولكن « هل تملك الجاهل حكمة أو تقبل ؟ إن أكثرهم أشرار ، وقلة منهم أخیار » . « إن أهل إفيسوس يجب أن يشقوا أنفسهم لأنهم طردوا هرمودوروس ، وهو أفضل رجل فيهم قائلين إنهم لا يرغبون فى أن يوجد بينهم رجل يفضلهم جميعاً » . ويرد هرقليطس على ذلك قائلاً « ولكن واحداً فى نظرى يعدل عشرة آلاف من الناس إن كان أفضلهم » . إن من حافظ على نقاء نفسه وتمسك بالنار هو الحاكم الطبيعى للناس . هكذا يرى هرقليطس ، وفى هذا رأى مسعة أفلاطونية ، لأن الرجل الواحد الذى يتمسك « بالمادة المشتركة » والذى تتجلى له فكرة الخير كما يقول أفلاطون ، هو فى نظر هرقليطس أفضل من عشرة آلاف . ومع ذلك فإن تفكير هرقليطس يتطوى على شيء من العالمية الرواقية ، فهو يرى أن « الرجل الحكيم » ينال الحكمة من تمسكه بالوحدة المشتركة التى تسرى فى العالم كله ، والدولة المثالية مثل هذا الرجل سوف تكون بمرور الزمن دولة تشمل العالم أجمع .

ولقد كان لبعض الفلاسفة الأيونيين أثر فى السياسة الفعلية فإذا اعتبرنا أكسينوفانيس من الفلاسفة ، فإننا نستطيع القول إنه كواحد من هؤلاء الفلاسفة



كان مدفوعاً بحافز عملي غالب عليه . ذلك أنه كان حياً ويكتب أشعاره الإلجية في نهاية القرن السادس عندما بدأت الفجوة بين اليونان والشرق الفارسي تزداد اتساعاً ، فسعى إلى بث القوة في أبناء وطنه والمباعدة بينهم وبين الشرق الذي كانوا على صلة وثيقة به ، بتعليمهم الدروس المستمدة من حركة الإصلاح القائمة في دلفي ، وكان يهدف بذلك إلى التوفيق بينهم وبين يوناني البر اليوناني . ولقد كان المذهب الديني الأيوني قد هز أركان الاعتقادات السائدة في الآلهة ، فاستخدم أكسينوفانيس نتائج العلم الأيوني في مهاجمة تعدد الآلهة وفي إثبات عدم وجود تلك الآلهة التي كانوا يبدونها ، مدفوعاً في ذلك باحتقاره للأساليب التي كانت تمثل الآلهة فلا تجعل منهم إلا بصوصاً وزناً ، ولا تشجع إلا على الرذيلة . ولم يظهر بين الأيونيين من له هذه النزعة العملية الواضحة ، ولو أن بعض الفلاسفة الذين كانوا يمتزفون بأنهم فلاسفة كانوا يهتمون بالشئون العملية ! فيما يقال عن هرقلطس إنه رفض أن يقوم بأى دور في الحياة العامة بمدينة إفيسوس ! ولكنه على أى حال كان « ملكاً » لها وكأها لفرع من فروع الشعائر الدينية السرية .

وكذلك يذكر عن طاليس (حوالي ٥٨٥ ق.م) أول علماء الطبيعة الأيونيين ، أنه حرص الأيونيون في آسيا الصغرى على تكوين اتحاد فدرالى كان مقر حكومته مدينة تبوس . هكذا يقول هيرودوت ، ويضيف إلى ذلك أن اقتراح إنشاء هذه الدولة الفدرالية هو شيء له أهميته . وعلى النحو نفسه كان لفلاسفة إلبا Elea في القرن الخامس تأثير في السياسة ، وهؤلاء الفلاسفة كانوا يمثلون ثورة ضد كل الفلسفة الطبيعية السائدة حتى ذلك الحين . فيذكر عن بارمينيدس أنه وضع قوانين مدينة إلبا ، أما تلميذه زينون فيقول عنه استرابون إنه دافع عن حرية بلده ضد أحد الطغاة فاستحق تقدير دولته . كذلك سجل التاريخ نشاطاً مماثلاً عن إيمادوقليس من مدينة أجرينجت وهو شاعر وفيلسوف وبيولوجي لا ينتمي إلى أية مدرسة فكرية ، بل يبدو أنه كان زعيماً ديمقراطياً في مدينته ينادى بالساواة . وقد حطم لجنة « الألف » في مدينة أجرينجت ، ورفض أن يكون ملكاً على البلاد عندما عرض عليه الملك .

### الانتقال من الفيزيائيين الى الانسانيين :

إذا تحولنا إلى أثينا قرب نهاية القرن الخامس وجدنا أول فكر سياسي حقيقى له وجود مستقل عن النظريات الفيزيائية . فهما كان من أمر الاهتمام الكبير الذى أولاه الفلاسفة الفيزيائيون للحياة السياسية ، فإن نظريتهم السياسية لم تكن إلا فرعاً من دراساتهم للكون . وحدثاً جاء نتيجة محاولتهم الشور على اللادة الأصلية التى اشتق منها هذا العالم للتعبير . وإذا حاولنا معرفة ما كان الأثينيون يفكرون فيه فى نهاية القرن الخامس ، رأينا قوماً يفكرون أول شيء فى السياسة وفى دنيا سلوك الإنسان ونظمه ، فإذا تناولوا الفيزياء فإعما يفعلون ذلك « للايضاح » ولايجاد الأمثلة التى ( يتصورون أنها تصلح لأن تكون براهين ) لأفكارهم السياسية (١) . وكان علم الفيزياء قد جاء إلى أثينا على يد أناكساجوراس أيام سطوة بركليس الذى ربما أدخل فلسفة أبونيا كجزء من سياسة يهدف بها إلى إعطاء الأثينيين شيئاً من الرونة وتفتح العقل الذين تميز بهما أفكارهم عبر البحر (٢) . ويحدثنا ديوجينيس لايرتيوس أن أرخيلالوس من مدينة أثينة وهو تلميذ أناكساجوراس وأستاذ سقراط ، كان آخر الفيزيائيين وأول الأخلاقيين ، وكان يحاضر فى القانون والعدالة . وهو أول من أذاع التفريق الشهير بين الطبيعة والقانون فى دنيا المسائل الإنسانية ، وكان من تعاليمه « أن النبيل الخسيس يرجعان إلى العرف لا إلى الطبيعة » (٣) .

---

(١) وهذا عكس ما رأيناه فى حالة أناكساندر وهرفيليس ، فقد كانا يأخذان من السياسة ما يناقشان به الفيزياء ، أو من الإنسان لمناقشة المادّة . أما الأثينيون فإنهم كانوا يأخذون من الفيزياء ما يناقشون به السياسة . وقد نجد شيئاً لطريقة المناقشة هذه فى Phaeniasse الشاعر يورينيدس حيث قال لأنه كما أن الليل والنهار يتماقذان على مدار السنة ، كل منهما يحل مكانه الآخر ، كذلك يجب أن يكون هناك مساواة وتبادل فى المناسب فى الدولة . وكذلك يستخدم أفلاطون فى « الجمهورية » تشبيهات طبيعية ليبرها فرض الواجبات السياسية نفسها على الرجل وللرأه . كما أن أرسطو يبرر الرق فى الجزء الأول من كتاب « السياسة » بأمثلة من الخسوع فى مجال الطبيعة .

(٢) « الفلسفة الإغريقية الأولى » تأليف برنت ص ٢٧٧ .

(٣) الطبيعة الثامنتمس « رترويرلر » فقرة ٢١٨ ب .

كان من الطبيعي أن يتحول اليونانيون ، والأثينيون بنوع خاص ، من معالجة لغز الكون ( لأن مفكرهم بدأوا بأعظم شيء أولاً ) إلى معالجة لغز عالم أضر ، فيحثون في طبيعة الدولة وعلاقتها بالفرد . وبعد المحاولات التي قام بها الفيزيائيون الأيونيون لكشف سر المادة الطبيعية وللوصول إلى أساس واحد لكل ما يتورها من تغير ، كان لابد من حدوث رد فعل يدفع بالناس إلى دراسة الإنسان ، وهو رد فعل جاء من ناحية رجال يهتمون بالطبيعة الإنسانية أكثر من اهتمامهم بعلم الفيزياء<sup>(١)</sup> . وكان من المتوقع أن اليونان ، وقد اعتقدوا أن الدولة هي نظام أخلاقي وأن كل مواطن هو عضو في هذا النظام ، كان من المتوقع أن يبدأ بالدولة عندما تحولوا من الأمور الطبيعية إلى الأمور الإنسانية . غير أن السفسطائيين في نهاية القرن الخامس لم يفعلوا ما كان متوقفاً ، بل إنهم ضمنوا تماثيلهم ( أو على الأقل تماثيل أولئك الذين تناولهم أفلاطون ) أن الفرد قائم بذاته ، أو قل إنهم كانوا يعبدون الفرد . ويدوان الفكر السياسي كان قد تطور إلى درجة جماعته يتجه نحو مذهب الفردية ، وظهرت روح ثورية جديدة . وحتى ذلك الحين كانت فكرة الطبيعة تستخدم في حدود المحافظة على القديم ، وكانت فائدتها ، إن كانت لها فائدة ، أنها استغلت لتبرير النظام القائم للأشياء ومساندة المبادئ الموروثة عن الأجداد . لقد وجد الفيشاغوريون في تفسيرهم للطبيعة أساساً للمعادلة ، أما هرقليطس فدفع به ما كان يفهمه عن ثبات « المادة المشتركة » إلى تأكيد عظمة القانون الإنساني ، فإذا ما جاء دور السفسطائيين فإننا نجدهم يستعملون « الطبيعة » كاصطلاح معروف ، ولكن « الطبيعة » كما استخدموها ، كثيراً ما كانت هدامة ، فهي في نظرم تناقض القانون أو العرف وتشكل مستوى إذا حكم على الدولة وقانونها بقتضاه وجد بهما تصور . فكيف جاء هذا التفسير العظيم ؟

(١) « الفلسفة اليونانية » تأليف برمت ص ١٠١

(٢) في الواقع أن السفسطائيين ما زالوا مؤمنين بالدولة ، لذا أصلحت وأعيد بناؤها .

( ٧ م — النظرية الأساسية )



## الفصل الرابع

### النظرية السياسية للسيفسطيين

#### ظهور التفكير الأخلاقي والسياسي :

كانت الزعة الطبيعية للفكر اليوناني القديم هي قبول نظام الدولة والنظم التي تنفذها دون اعتراض أو مناقشة ، فقد كان الناس يولدون ويمشون ويموتون في ظل عادات قديمة لم يعرف أحد شيئاً عن نشأتها ، بل كان هناك شعور غامض بأنها سماوية . وكان السلم به قطعاً أنها عادات جوهرية جامدة ، وبما أنه حتى ذلك الحين لم يكن قد وضع للناس قانون ، فإن المادة المستقرة ( أو الحق ) كانت تكفي لأن يهتدوا بها في حياتهم ، وكان الشعور بوجود نظام حتمي للصياغة الإنسانية قوياً إلى حد أنه إذا قورنت بهذا النظام حياة الأرض بكل ما فيها من تدفق وتغير ، وبما يتورها من عواصف وبرق ، بدت هذه شيئاً لا يمكن تقديره أو تحديده . أما في محيط الحياة الإنسانية فقد كان كل شيء معيّن ، فإذا فعلت هذا كانت النتيجة تلك . لم يكن حال الطبيعة هكذا . « فالإنسان يعيش في حلقة سحرية من القانون والمادة ، بينا الدنيا بأسرها لا قانون لها » ، وكما رأينا ، تمكن مفكر مثل أناكسيماندر من محاولة إدخال النظام في العالم الطبيعي بأن يبين أن هذا العالم يخضع لبدأ « العدالة » في كل تغيراته ، وانزعج حجة من القانون الإنساني الذي هو حقيقة لا شك فيها ، تؤيد مذهب إليه من احتمال وجود قانون لهذا العالم . ومن وجهة أخرى عندما تبين الناس أن في هذا العالم قانوناً ، كان من الطبيعي أن يستخدموه لتوضيح وتأيد القانون الإنساني ، وهو مماثل لقانون العالم ويساويه في أنه نافذ للمفعل . غير أن مجرى التاريخ كان

رغم ذلك يقوض أمس استقرار النظام الإنساني، ذلك أن الاستعمار ، الذي أدى إلى تكوين دول جديدة أظلمها الإنسان بما فيها من قوانين، كان كفيلاً بتجريد الإنسان من رداء الماديات القديمة ، وزعزعة الاستقرار التقليدي . كذلك قامت حركة دينية جديدة ، وظهرت شمائر حديثة ونظام « للأسرار الدينية » تبع عنها في بعض الأحيان عوجميات دينية مستقلة عن الدولة ، وترتب عليهما أحياناً أخرى ، كمال حدث في أثينا ، تغيير ديانة الدولة التي قبلت دخول هذه الشمائر في حظيرتها . ثم نشط المشرعون في دول كثيرة ، فسن سولون قوانين لأثينا ، ووضع كارونداس قوانين لسكثانا ، وبهذا أصبح واضحاً أن في مقدور الإنسان وضع ائمانون ، فهل كان هذا شأن سائر القوانين ؟ وهل سن المشرعون قوانين في كل مكان ، وهل اتخذت الشعوب لنفسها قوانين في سائر البقاع ؟ فإذا كان الأمر كذلك كانت النتيجة الطبيعية أن الدولة وقانونها هما من وضع أحد المشردين لثقتين ، أو من خالق عرف جرى عليه الناس ، وعلى أية حال ، أصبح واضحاً أن ائمانون الموضوع يختلف من مدينة إلى أخرى ، وكان من الطبيعي أن يتساءل الناس عما إذا كان هناك أصل واحد أو طبيعة واحدة تكن تحت كل ما يمتري ائمانون من تغيرات . هذه هي مشكلة السادة التي كانت تد شغلت أذهان الأيونيين ، والى أصبحت الآن مشكلة الإنسان ، ذلك أننا نواجه في دنيا الإنسان تمازجاً بين الطبيعة أو الجوهر الدائم ، وائمانون أو العرف للتغير ، وهو يقابل التفرق الذي نادى به الفلاسفة الأيونيون بين الأساس الطبيعي للفرد الدائم « والظاهر » الطبيعية الكثيرة التغير ، في هذا العالم للمنظور .

وبينا كان التاريخ يسير نحو هذه النتائج ، كان نحو العرنة الإنسانية يتجه الاتجاه نفسه . ذلك أن معلومات جديدة جمها الرحالون ودونها القصاصون والرواة القدامى ، فعرف الكثير عن عادات شعوب وقبائل مختلفة ، وزاد الاهتمام بعلم الأثروبولوجيا

في أثينا في القرن الخامس<sup>(١)</sup> . ولقد وجد الصلحون الاجتماعيون فيما كان يروى عن عادات أبناء الطبيعة البدائيين ، وعن نداء أهل الشمال الأقصى وسكان ليبيا الذين لم يفسدوا بمدمامة يستخدمونها حججاً تؤيد الشيوعية أو الاختلاط . وإذا كانت دراسة الأنثروبولوجيا تؤدي إلى أية نتيجة علمية ، فلا بد أنها حفزت الناس ، وهم يتأملون ذلك التنوع غير المحدود في عادات المجمع ، على الشك في وجود أى قانون طبيعي أو عالمي . قوانين الطبيعة هي نفسها اليوم وبالأمس ، في اليونان وفي فارس ، والنار تشتعل في كل زمان ومكان ، ومع ذلك فهناك عنترات أو مثبات من عادات الزواج أو دفن الموتى<sup>(٢)</sup> ، ولا يوجد شيء واحد مشترك في كل مكان ، ولهذا لا يمكن أن يكون في هذا النطاق شيء واحد خلقته الطبيعة ، بل إن الإنسان هو الذي أوجد كل شيء . فالقانون هو العرف ، والدولة تقسمها أساساً عقد<sup>(٣)</sup> .

ولهذا فإن دراسة الفيزياء بيننا كانت قد أجهت نحو فكرة الجوهر الفرد الذي يعتبر أصل كل أشكال المادة ، نجد الدراسة الأنثروبولوجية لعنانيا الإنسان تتجه نحو فكرة النوع اللانهاي في الظم الإنسانية ، أى أن العنانية القديمة قد عكست ، فالطبيعة تتبع قانوناً واحداً ، بينما ينتقل الناس بين قوانين كثيرة . وهكذا حدث تعارض بين الفيزياء والأنثروبولوجيا ، وترتب على هذا الوضع وجود تعارض بين القانون

---

(١) إن التفاصيل الأنثروبولوجية في كتابات هيرودوت دليل كاف على هذا الاهتمام .

(٢) لاحظ هيرودوت الفروق في عادة دفن الموتى . كما علق الشاعر يوربيديس على أن بعض الناس يولولون وراء الجنائزات وبعضهم يمزحون . ويقول ( برنت ) في ص ١٠٧ من كتابه « الفلسفة اليونانية » إن هيرودوت كان يدنفه الشك إلى التأكد بأن التقاليد والعرف هي الشيء الوحيد للموسيقى يمكن الاعتماد عليه .

(٣) طبقت هذه الآراء نفسها على مشكلة اللغة . فمن ناحية بذلت محاولات لإثبات أن اللغة لها أصل طبيعي يمثل في صيحات التعجب التي تصدر من الإنسان بطريقة لا إرادية . ومن ناحية أخرى كانت المحاولة لإثبات أن اللغة هي أشبه بلأمة اتفق عليها الناس تسهلاً لتضام .

انظر « مفكر اليونان » تأليف Gompery ص ٣٩٤ .

الطبيعى والمادات الإنسانية . وربما كان هذا إلى حد ما هو الذى أوجد التناقض بين اصطلاحين أحدهما وليد دراسة علم الطبيعة ، والآخر وليد دراسة النظم الإنسانية (١) .

والواقع أن حركة التاريخ في اقرن الخامس ، وهى التى انصفت بالسرعة والقوة قد جمعت التغير أمراً حتمياً ، كما أن المجهود العظيم الذى بذل في الدفع القومى ، شأنه شأن الحروب الفارسية ، لا بد أنه كان حافظاً على حرية الفكر ، لأنه رفع الوعي الذاتى القومى والفردى . ويقول أرسطو في هذا الشأن : « اندفع الناس إلى الأمام بعد الحروب الفارسية ، عللاً صدورهم الزهو بما حققوه من أعمال فاعتبروا كل أنواع المعرفة ميداناً يحاولون فيه ويحاولون دون تفرقة بين هذا وذلك ، بل ذهبوا ينشدون الأوسع فالأوسع من الدراسات » (٢) . وكانت هذه الصحة ، التى تشبه هوة إنجلترا في عصر الإصابات ، أعظم قوة في أثينا منها في أى مكان آخر ، ثم جاء التغير السياسى في أعقاب حرب الاستقلال ، وزادت زعامة حلف ديولوس (٣)

(١) بين سوفوكليس في مسرحية « أنتيجونا » وسيلة أخرى عرف بها الناس الفرق بين الطبيعة والقانون . فقانون الدولة يحرم على أنتيجونا أن تدفن أخاها ، غير أن قانوناً أعلى كان يعم عليها أن تفعل ذلك . « إن القوانين غير المكتوبة التى لا يعرف أحد مصدرها » يجب أن يكون لها القبلة على قوانين الدولة ( أنتيجونا ، ٤٥٣-٤٥٧ ، أوديب ملكاً ، ٨٦٥ وما بعده . ويبدو أن مشكلة الصراع بين القوانين كانت تشغل بال سوفوكليس : فهو تمود إلى الظهور في مسرحية ايلس .

(٢) « السياسة » ١٣٤١ ، ٣٠١-٣٢ .  
وهذه المناسبة يمكن القول بأن الحروب الفارسية أصابت نفوذ « دلتى » بشربة شديدة ، وكان لها أثر كبير في إضفاف سيطرة الدين على العقيدة اليونانية . فالإله أبولون كان موقفه في هذه الحروب « حيادياً شائباً » ( زمرن الكتاب عنه ، ص ١٧٧ ) . وكان الناس لا الآلهة هم الذين اتفقوا اليونان . ولعل ذلك احتل منهج « الانسانية » مكان الدين وفى هذا ينشد سوفوكليس . قائلًا :

ليس بين جميع القوى ما هو أقوى من الانسان ، إلى درجة تدعو إلى العجب .. فقد علمت  
تقه الافة ، والتضكير اللامح الذى يسبق الربح ، وأساليب المعيشة فى اللدن ( أنتيجونا ، ٣٣٢ ، ٣٥٥ - ٣٥٦ ) .

(٣) عصبة أو اتحاد تألف سنة ٤٧٨ ق. م برئاسة أثينا لمواصلة الحرب البحرية ضد فارس — وكان تقرر سياسة الاتحاد فى يد جمعية وطنية — أما قيادة الحرب فكانت فى يد أثينا وحدها . ( المترجم )



من غير أننا ، كما أن الثورات السياسية في داخل أننا نفسها تحت ميداناً حراً  
للمناقشة الشعبية في الجمعية الوطنية ودور القضاء وأكسبت القدرة على التفكير والتعبير  
عن الآراء قيمة عملية . وكانت مهمة السفطائيين أن يعبروا عن هذا الوعي الدقيق  
الجديد ويشبعوا الإقبال الممل على الآراء الجديدة ، وعلى السمكيات التي تصاغ فيها  
هذه الآراء .

### الخصائص العامة للسفطائيين

وكما أن الحركة الجديدة كانت عامة وواسعة النطاق ، كذلك تعين بالصفات  
نفسها عمل السفطائيين الذين سعوا إلى أن يكونوا معلين هذه الحركة في أننا إبان  
الجزء الأخير من القرن الخامس . كان بعضهم من العاة ، فكانت للسألة الأساسية  
في نظرم هي أصل اللغة ، « وهل هي من خلق الإنسان أو من عمل الطبيعة » ؟ .  
وكان البعض من المناطقة الذين بهمهم مناقشة « للطاقة » أو « الاختلاف » ،  
أو المجادلة فيما يختص بطبيعة القضاء للمنطقة للؤكدة . أما أكثرهم ، وعلى رأسهم  
جورجياس ، فكانوا من الخطباء لأن الخطابة كانت مأرب السياسي الناشئ، وأغلبهم  
أيضاً كانوا أصحاب آراء في الأخلاق والسياسة لأن هذه الأعياء كانت موضع اهتمام  
كل إنسان . وكانت هذه الآراء متنوعة ، منها ما يقول بأن اللذة هي هدف الحياة ،  
ومنها ما يدافع عن الأخلاق للتواضع عليها ، ومنها ما يرر الطغيان ، ومنها ما ينتصر  
لسيادة القانون .

ولقد اتصف السفطائيون بتنوع الثقافة ، « فيهم الرومانسيون التاريخيون  
الروحانيون والشككيون والخصصون في علم وظائف الأعضاء » . وكان المثل الذي  
تسلق ذروة التنوع السفطائي هو هيباس من مدينة إليس ، وهو الذي ظهر مرة

في الألعاب الأولمبية يلبس أردية كلها من صنع يديه، كان شاعراً وعالماً بالرياضيات ورواية أساطير، ملماً بعلم الأخلاق كما كان موسيقياً وذواقاً في الفن ومؤرخاً وسياسياً وكاتباً منطلق القلم يصول به في كل مجال . ولا ترجع أهمية السفسطائيين إلى المادة التي كانوا يعلّمونها، بل ترجع إلى أنهم معلمين ، بل أول للمعلمين المحترفين في اليونان ، وإلى أن تعليمهم كان يهدف إلى أن يكون ذا عون عملي في ميدان السياسة . فالمرء إذ يذهب إليهم فكأنما يذهب إلى الجامعة ، جامعة تعد الرجال لحياتهم المستقبلية . ولما كانت هذه الحياة سياسية فإن هذه الجامعة كانت تعدهم لأن يكونوا من الساسة، تماماً كما كان يؤمل أفلاطون أن الخطوة التلمية التي ذكرها في الجمهورية سوف تعد الحكم . ولقد وصف السفسطائيون بأنهم أنصاف أساتذة وأنصاف صحفيين . وفي واقع الأمر إنهم كانوا أنصاف معلمين ومفكرين وأنصاف مروجين للعديد والعريب ، وللمتناقض والمدهش من الأشياء التي تأمر الأسماع . فكانوا يجمعون بين شيء من الدجل وشيء من الفلسفة .

ونفهم من هذا إذن، أن السفسطائيين لم يكونوا أصحاب مدرسة لها مجموعة واحدة من المبادئ ، كما أنهم لم يقصروا أنفسهم على أي موضوع واحد ، بل كانوا أساتذة ومعلمين لمواضيع كثيرة . وسبق أن تنقّى عنهم وصفين، أولهما أنهم لم يكونوا سفسطائيين بالمعنى الذي يفهمه من هذا اللفظ قارئ حديث ، أي التلاعب بالسفسطة أو قلب الأوضاع . بل إنهم كانوا يحترفون تعليم الحكمة كما يحترف الفنان ممارسة الفن . ومع أنهم كانوا من المحترفين إلا أن ذلك لا يعني أنهم بالضرورة كانوا يتقاضون أجوراً . ولا ينكر أن أفلاطون وأرسطو وجنأ إلى السفسطائيين لوماً على أنهم كانوا يأخذون أجراً ، ولكنهما كانا يقصدان السفسطائيين في القرن الرابع ( لا القرن الخامس ) وهم الذين كان أفلاطون وأرسطو وإيسوقراط يريدون أن يفرقوا بين أنفسهم وبينهم على أساس أنهم كانوا يعلّمون الفنون الجميلة مجاناً بينما كان السفسطائيون يحترفون تعليم أسلوب في يدخل في نطاق الاحتراف . ومع أنه صحيح أن السفسطائيين في القرن الخامس كانوا يتقاضون أجوراً ، ولو أنهم كانوا يتركون تقدير قيمة الأجر لتلاميذهم ،

إلا أنه صحيح أيضاً أنهم كانوا يعلمون الأدب الإنسانى وكل ما يتعلق بالطبيعة البشرية، وأن الأجر لم يكن غايتهم الأولى من وراء هذا العمل . وظهر في المقام الثانى أن السفطائيين لم يكونوا من المصلحين المتطرفين ، كما أن عصرهم لا يمكن أن يوضع في موازاة عصر فولتير وروسو ومؤلفى دوائر المعارف . ويجب ألا يضلنا بعض ما أورده عنهم أفلاطون في مؤلفاته فنعتبر كل السفطائيين في ميدان السياسة أناساً خطرين من أنصار القضاء على كل الفروق الاجتماعية ، أو أنهم في محيط الأخلاق سابقين للفيلسوف نيتشه<sup>(١)</sup>، أو إنهم في المجال الدينى يشبهون فولتير في إنكاره للأديان . والحق أن النعمة التى يستعملها أفلاطون نفسه نحو بروتاجوراس ، فى المحاورة التى تحمل هذا الاسم ، تتطوى على تحذير كاف من اتجاه كهذا . أما النعماء التى استحدثه السفطائيون حقاً فهو أنهم يمثلون المرحلة الأولى من رد الفعل ضد الفلاسفة الأيونية التى تحدثنا عنها ، والتى تظهر، ولو بأسلوب مختلف فى الفلسفة الإيلية . فهم من الناحية السلبية يحاولون ، كما حاول جورجياس وبروتاجوراس ، أن يثبتوا أن هذه الفلسفة عديمة الجدوى، أما من الناحية الإيجابية فلإنهم يوجهون البحث نحو الأمور الإنسانية ، وهم فى هذا الشأن يتفقون مع سقراط. وقد أصبحت وجهة هذا البحث الجديد فى أيديهم عملية تماماً ، فهم يهدفون ككل مفكرى اليونان ، إلى تزويد الناس بشئ يعينهم بطريقة عملية على الحياة السليمة . فكانوا يعلمون الخير أو الحكمة العملية ، ويدعون بتعليم فن الحكم الصحيح، سواء كان حكم الدولة أو حكم الأسرة<sup>(٢)</sup> . وبعبارة موجزة لم يكن هدفهم توضيح الأخطاء بقدر ما كان تعليم سبل الصواب .

ومن الناحية الأخرى تضافرت عوامل أخرى هى موطنهم الأصلى والظروف

---

(١) عند ما يقرر هرقليطس أن الله يقف بتأى عن الخير والشر ، فإنه يقترب من نيتشه أكثر من أغلب السفطائيين . غير أن بعض السفطائيين كانوا أيضاً مثل نيتشه وعلى أية حال ضمن الحكمة أن تذكر قول أفلاطون ( الجمهورية ، ٤٩٣ ) إن السفطائيين كانوا يقتصدون ما كان منتشرأ من الآراء ثم يبررون عنه .

(٢) انظر « بروتاجوراس » ٣١٨ ب ، ١٣١٩ . و« نظرون » الجمهورية ، ٦٠٠ ج .

السياسة في أثينا حيث كانوا يعملون ، على خلق للصاعب أمامهم وعلى إصابة تعليمهم بالالتواء .

ولقد كانوا في غالبية الأحوال أجنب يقيون في أثينا كغرباء ويلقون كغيرهم من الغرباء نصيباً كبيراً من المساواة الاجتماعية مع حرمانهم من الامتيازات السياسية. فجورجياس جاء من ليونتيني في صقلية ، وبروتاجوراس من أديرا وتراسياخوس من خالقيدون ، ولدينتان في الجزء اترافي من الإمبراطورية الأثينية ، أما هيباس فقد كانت له صلة بمدينة إليس ، كما أن بروديكس جاء من جزيرة كسيوس . ولقد جاءوا جميعاً إلى أثينا لأنها أصبحت بفضل الإمبراطورية الأثينية مركز النشاط الفكري في اليونان . غير أن الطلاب الذين وجدوهم في أثينا كانوا طبعاً من الأغنياء ، ومن الطبيعي أن الأغنياء كانوا لا يرضون عن النظم الديمقراطية التي أقامها بركليس في أثينا ، ولقد قال السفسطائيون إنهم يعملون الفصاحة والقدرة العملية بوجه عام . وكان الأغنياء تواتين إلى التعلم ، لخدمة أغراضهم الخاصة . وكانوا ينفون من وراء الفصاحة الحرب دون عقوبة من الاتهامات التي توجهها إليهم محاكم الشعب . والقدرة العملية كانوا يهدفون من تعلمها إلى التحكم في الانتخابات واكتساب ما كانوا يعتبرونه حقاً لهم من نفوذ في الدولة ، حتى يستطيعوا في النهاية تعديل الدستور تعديلاً أوليجاركياً . أما في نظر أصحاب المبادئ الديمقراطية فإن الفصاحة التي كان يدرسها السفسطائيون لم تكن سوى ذلك الفن الذي يمكن صاحبه من قلب الأوضاع ، أما « الكفاية في فن إدارة الدول » فلم تكن في نظرم « إلا للمهارة في فن النسيان الحزبية » (١) . ولقد برز من صفوف تلاميذهم بعض الزعماء الأوليجاركيين . وفي هذا الصدد يقول ثيوكديدس إن الدبر الحقيقي للمحاولة الثورية في سنة ٤١١ كان الخطيب أنتيفون ، الذي قال عنه ،

---

(١) كتاب « برنت » سابق الذكر ص ١٧٣ .

« كان رجلا لا يدايه من الأثينيين أحد من حيث القدرة العملية ، وقد أثبت جدارة في علكة ناصية التصوير والابتكار . ولم يكن من عادته أن يتقدم الصفوف في الجمعية الوطنية ، أو يفعل ذلك غنائراً في أى مجال للنقاش ، لأن ما اشتهر به من سعة الحيلة جملة موضع شبهة لدى الشعب ، إلا أنه كان أقدر إنسان على بذل الدون لمن يدافعون عن قضية في دار القضاء أو في الجمعية الوطنية ، إذا طلب منه تقديم للشورة » (١).

فإذا ما وعينا أن السفطائيين كان لهم نفوذ على من هذا النوع ، ولو كان ذلك دون تصد من جانبهم ، وإذا ذكرنا أنهم كانوا أجانب يقيمون في أثينا ، دون شعور بالاستقرار ، إذا فعلنا ذلك ونحمت لنا على الفور صعوبة مركزهم وكراهية الشعب التي كانوا مرضين لها . ولكننا نطمحهم حقهم إذا لم نذكر أن الكثيرين من بينهم كانوا من المحافظين على القديم وذوى خلق سليم .

فبروديكس الذى كتب أسطورة اختيار البطل هرقل كان واعظاً أخلاقياً اشتهر في سجل التاريخ بتقديم بأدائه لواجباته المدنية ، وبروتاجوراس الذى كتب « جمهورية » منلما فعل أفلاطون ، وهو أعظم السفطائيين ، كان أيضاً محافظاً على القديم . ومع أن المذكور عنه أنه نفى من أثينا لأنه كتب كتابا ينكر فيه وجود الآلهة ، إلا أن المحتمل أنه لم ينكر في هذا الكتاب إلا إمكان معرفة الآلهة ، ومن المحتمل جداً أن انتزى الذى استخلصه بروتاجوراس من هذه الاستعالة هو أن الناس يجب أن يعبدوا « الآلهة التي تصدها المدينة » ، وأن يصف مسلكتهم بالقوى

---

(١) ثيوكديدس ، ٨ ، ٦٨ ، وقد اقتطعه (جيب) في كتابه « خطباء أثينا » ص ١  
وبلاحظ جيب « أنه كان لابد متأثراً بالسفطائيين ، ولكن ليس هناك دليل على أنه كان  
تلميذاً لشخص معين منهم » .

وفق القانون . ولم يكن ممكناً أن يستخدم ركليس رجلاً مثل بروتاجوراس للمساعدة في تأسيس مستعمرة أثينية في ثورة سنة ٤٤٤ ق . م ، لو أنه كان ثورياً .

### بروتاجوراس والسفسطائيون اللادامي

جاء جورجياس من مدينة ليونتينى إلى أثينا بعد بروتاجوراس ( سنة ٤٢٧ ق . م ) غير أننا نتناول تلاميذه أولاً لأنها أسهل من تلاميذ بروتاجوراس وأكثر ميلاً إلى الناحية السلبية . ولقد كان هذا الرجل في القام الأول معلماً للخطابة ، وكان له أثر عظيم في تقدم الأسلوب ، ولهذا أطلق أفلاطون اسمه على الحوار الذى عالج فيه موضوع الخطابة . أما الفلسفة الأخلاقية والسياسية فإن جورجياس لم يشغل نفسه بها ، ولكنه هاجم الفلسفة الطبيعية السائدة في عصره وحاول إثبات أنها فلسفة جرداء ، ونادى بدلا من ذلك بأن دراسة الإنسان هي الطريقة السليمة لدراسة البشرية . ووصل في بحثه إلى نتيجة كانت لها شهرتها ، وهي أنه حاول إثبات استحالة « الوجود » أو معرفته أو تعليمه .

وبما أنه كان خطيباً ومعلماً فلا بد من القول أنه كان يعتقد بعدم وجود شيء يمكن تعليمه أو تفسيره . ويجب أن تفهم هذه النتيجة التي انتهى إليها على أنها موجهة إلى الفيزيائيين ونظرياتهم الخاصة بالجواهر الأزلئ الفرد الذى هو أصل كل شيء . كما كانت نظرية بروتاجوراس عن القياس الإنسانى موجهة إليهم .

أما الخطابة فقد كانت في نظره شيئاً آخر ، قابلاً للفهم والتفسير . وإذا كان قد قال إنه لا وجود لشيء اسمه الحقيقة ، فإنما كان يقصد الحقيقة التي تحدث عنها الفلاسفة الأيونيون : ولا يعنى الناحية الأخلاقية ، كما أن قوله هذا لا يتضمن إنكاراً لوجود الحقيقة الأخلاقية أو اعترافاً بأن القوة هي الحق الوحيد في دنيا الأخلاق .

أما بروتاجوراس ( ٥٠٠ — ٤٣٠ ق . م ) فقد جاء من مدينة أديرا إلى أثينا قبل جورجياس ، وذهب في الهجوم على اتينزيانيين إلى مدى أبعد من جورجياس وفي إعجاجة أشد . كما أنه كان يختلف عن جورجياس في أنه كان فيلسوفا أخلاقياً وسياسياً . وكان مثل جورجياس وجميع السفطائيين معاداً للفصاحة . ولا تنحصر أهميته في نطاق الأسلوب ( ولو أن المذكور عنه أنه كان يصر على صحة استعمال الكلمات المعروفة وكتب في هذا الموضوع كتاباً ) بل تعداه إلى نطاق المنطق ، فقد كان أول يوناني يعلم فن الجدل وأخذ على عاتقه ، كما قيل ، أن يحل من القضية الضعيفة قضية قوية . وكان يلم بلاميذه الأتوال المألوفة أو المواضع المدة التي يجب أن يحتفظوا بها في ذاكرتهم حتى يبادروا إلى استخدامها في المجادلة . وبفن الجدل هذا وتلك المواضع أسهم بروتاجوراس بنصيب في وضع فن المنطق . إلا أن أهميته الكبرى تعود إلى الفلسفة التي سمي بها إلى معارضة اتينزيانيين الأيونيين . وفي مؤلف سماه « الحقيقة أو الرماة Truth or the Throwers » كان يؤيد المعرفة القوية القائمة على التجربة وحدها ضد المحاولات التي كانوا يتوهم بها للوصول إلى نوع من الوحدة الخفية لهذا الكون . فقد قال السفطائيون « الإنسان هو مقياس كل الأشياء » : والأشياء موجودة أو لا وجود لها حسب ما يقيس ذلك أو يحده ذلك الفرد . وهذا أقول في وضعه الحالي يبدو أن فيه التزاماً بالفردية المتطرفة ، ما دامت قيم الأشياء في نظر أي إنسان هي كما تبدو له . فإذا ترجمنا هذه الفلسفة العقلية إلى نطاق الأخلاق أصبح من الجلي أننا يجب أن نؤيد نظرية فردية للأخلاق وللسياسة تجعل كل فرد مقياساً وقاعدة لما يتبر صواباً . إلا أن هذا البداء لم يعتقه بروتاجوراس . صحيح أنه سلم بإمكان وجود تقديرين أو تحديد لكل شيء ، أحدها عكس الآخر ، ومع ذلك يكون التقديران صحيحين بالنسبة للذين وضوهما ، ولكنه قرر أن واحداً منهما قد يكون أكثر قوة ، بل ويجب أن يكون كذلك . وكان يعتقد أن الحاجة هي الكفيلة بأن تجعل أحد التقديرين يبدو أكثر قوة من الآخر ، ومن الواضح أن تقدير المادى هو الأقوى لأنه تقدير من وضع الرجل العادى .

ولما كان ذكاء الفرد هو شئ يشترك فيه مع غيره من الناس ، كان قياس الأشياء مسألة لا ينفرد بها واحد دون غيره ، بل يتم وفق المستوى المشترك الذى يخضع للاحساس المادى . ويتضح من هذا أن بروتاجوراس لم يكن مجرد رجل من أنصار مذهب الفردية ، بل كان رجلاً يؤيد المعرفة القائمة على التجربة ويؤمن بالبداهة المادية للانسان ، ويتضح أيضاً أنه عندما يتحدث عن جعل القضية الأضعف قضية أقوى ، فإنه لا يقيم حقاً لكل إنسان فى نصرته أى رأى بأى ثمن ، بل يؤيد حق البداة فى مساندة اعتقاد يعتبر اعتقاداً عادياً لأنه يلقى قبولا فى نظر الحكم المادى .

وفى هذا المبدأ بعض المحافظة على القديم ، فالأشياء على أية حال هى كما تبدو لناظر إليها على شرط أن تتوفر لديه البداة السليمة التى تمكنه من فهمها . ولا شك فى أن فلسفة بروتاجوراس الأخلاقية والسياسية محافظة على القديم ، وكما أنه تمكن من الجمع بين مبدأ فردى واضح يقرر أن الإنسان مقياس كل الأشياء وبين الإيمان بسلامة البداة الطبيعية ، كذلك استطاع الجمع بين الاعتقاد بأن نشأة الدولة ترجع إلى الاحتياجات الفردية وبين مبدأ سيادة القانون العام . وكما أنه لا يؤمن بوجود « طبيعة » مفردة للكون المادى يستصغى فهمها على الإدراك المادى وتناقض كل ما يفهم عنها ، كذلك لا يؤمن « بطبيعة » مفردة للمجتمع الإنسانى لا تدرجها ولا تفهمها الحاسة الأخلاقية للأجيال وتناقض كل قوانين هذه الأجيال . وهو من أنصار الفهم القائم على التجربة على العكس من الفيزيائيين الأيونيين ، ويؤيد سيادة القانون وما يعبر عنه من معنى أخلاقى بحث ضد كل من يناصر مبدأ الحق الطبيعى فى الشئون الإنسانية . ونحن نتمدد فى فهمنا لدعائم بروتاجوراس الأخلاقية والسياسية على أفلاطون ، ولكن هناك من الأسباب ما يؤكد بأن محاوره بروتاجوراس تمثل تمثيلاً صادقاً ما كان بروتاجوراس يعلمه فعلاً (١) . ونحن نعرف

---

(١) انظر « دولة أفلاطون وفكرة التربية الاجتماعية » تأليف ناتروب ص ٢٨ . حيث يلاحظ المؤلف أن اتفاق مبادئ بروتاجوراس مع مبادئ أفلاطون يدل على أنها مبادئ أولى لأن قداى الكتاب ذكروا أن « جمهورية » أفلاطون كان بينها وبين كتابات بروتاجوراس اتفاق ظاهر (ديوجنس لايرتيوس ، ٣ ، ٢٥) .



من أفلاطون أنه ربط الدولة بالتعليم ، وكان ينظر إليها نظرة يونانية حقيقية على أنها منظمة تعليمية ، وحاول أن يثبت رأيه هذا باستعمال القياس من ناحية ، وبنظرية للأصول الاجتماعية من ناحية أخرى . فأوضح أن المدينة تشبه العلم . وكما أن المعلم يعطى تلاميذه مختارات من الشعر الجيد مليئة بالمعلومات المفيدة ويجبرهم على استظهارها وتشكيل أنفسهم وفق ما تحتويه من صور ، كذلك تضع المدينة أمام مواطنيها قوانين وتجبرهم على معرفتها والحياة على منهاجها . وفي نظرية الأصول الاجتماعية يفرق بروتاجوراس بين ثلاث مراحل في تطور البشرية ، كانت المرحلة الأولى منها شيئا أشبه بالحالة الطبيعية ، عرف الناس فيها فنون الصناعة والزراعة ، ولكنهم لم يعرفوا الفن السياسى للسياة المدنية ، وبما أنهم كانوا مقتصرين إلى المدن ، فقد عاشوا فريسة للوحوش ، وأجبرتهم الحاجة الصرف إلى تكوين المجتمعات المدنية ، وهكذا وصلوا إلى المرحلة الثانية في التطور ، أسسوا فيها المدن وسموا إلى الاتحاد والحفاظة على أنفسهم . ولكن رغم معيشتهم في المدن فلم تكن لهم دراية بالفن السياسى فأخذ الواحد منهم يوقع الأذى بزملائه حتى أصابهم التشتت والهلاك :

وهنا جاءت المرحلة الثالثة ، فأُنزل الإله زيوس الإله هرميس إلى الناس يحمل معه الاحترام والعدالة لتكون مبادئ للنظام وروابط للاتحاد في المدن التي شيدت حديثا . وهكذا برزت الدولة إلى الوجود في نهاية اللطاف . وفي هذا الشكل الأخير تصبح الدولة مجتمعا روحيا تقره الآلهة وتحفظ وحدته الروابط الروحية للاحترام والعدالة . والدولة في ضمنها هذا تكون الجهاز الأعلى لتعليم أعضائها ، فإذا ما علمتهم وفق روح قوانينها ، رفعتهم إلى مستوى الإنسانية الكاملة . « وهكذا تكون الدولة هى المعلم الحقيقي وتنحصر مهمتها كلها في التعليم والتدين ، أما للربى من الأفراد ، سواء كان أباً أو أما ، معلما أو فسفطائيا ، فإنه لا يبدو أن يكون نائبا عن المجتمع وأداة للارادة العامة » (١) .

---

(١) مؤلف « ناتروب » سابق الذكر ص ٧ .

وسوف تحدث فيما بعد عن الغزى الكامل لهذه النظرية التعليمية عندما تتناول بالبحث « محاوره بروتاجوراس » لأفلاطون ، ومن الواضح أن هذه النظرية وثيقة الصلة بنظرية أفلاطون . ومع أن أفلاطون يذهب في نظريته إلى مدى أبدا فيؤيد تعاليم الفلاسفة والمعلم ويناصر حكم الملوك الفلاسفة ، إلا أن « الجمهورية » رغم ذلك تخللها روح شبيهة بروح بروتاجوراس . ولم يكن بروتاجوراس من أنصار مذهب الفردية ، ومع أنه يتحدث عن شيء يشبه « الحالة الطبيعية » وبناء المدن طواعية فإنه لم يكن من المؤمنين بنظرية العقد الاجتماعى . فالمدن التى أسست حديثاً ، والتى لازالت باقية بينما اندثرت المدن السابقة لها ، تقوم على أساس أعمق من العقد ، كما أن أهداف الدول التى نشأت فى هذه المدن كانت أوسع مدى من مجرد تحقيق « ضمان تماندى لحقوق الناس بعضهم تجاه البعض الآخر » . ولم يسبق بروتاجوراس السقراطى ليكفرون فى وضعه نظرية العقد ، ولكن الأرجح أنه كان سابقاً لأفلاطون فى تعليقه نظرية الدولة التعليلية القائمة على أساس إلهى من العدالة ، ولا شك أنه كان يعتبر الدولة من وضع الله ويستند وجودها إلى حق إلهى ، وليست من وضع الإنسان ولا يستند وجودها إلى عقد . والنظرية التعليمية للدولة هى مسألة طبيعية بالنسبة للمعظم كان ينادى بأنه معلم الفن السياسى . وإذا كان تد اعتقد ، كما يقول أفلاطون (١) ، إن تعليقه الخاص شيء لا غناء عنه ، فمن حقه علينا أن نقف له هذا الجماس . وعلى أية حال فإن بروتاجوراس كان يؤمن بأن القانون معلم جيد يهذى الناس إلى الطريق القويم للحياة ، فإذا أصر على أن الناس فى حاجة إلى التدريب الخاص الذى يقوم به هو نفسه ، فإنه أيضا كان يعترف بأن الحياة الاجتماعية هى فى حد ذاتها تدريب .

وعلى ذلك لا يوجد فى تعليم بروتاجوراس تناقض بين الطبيعة والتمانون مادام

أحدهما لا يعترض سبيل الآخر . فالقانون في نظره شيء أممي لأن السماء تقره ، وهو الذى أخذ الناس من « حالة الطبيعة » التى لم يكونوا فيها أحسن حالا من الوحوش . كما أن بروتاجوراس لا يبتسر بالفردية — وبالأحرى فإنه لا يعترف بوجود الإنسان السورمان : فهو أكثر اهتماماً بالدولة منه بالفرد ، ويرأى بنفسه عن أن يؤيد حقوق الرجل القوى السامع بالكفاية فى السيطرة على زملائه ، بل يقرر أن لكل الناس قدراً متساوياً من العدالة والاحترام . ينقضى أوامر الإله زيوس ، وأنهم جميعاً وفق هذه الأوامر قد وهبوا « الفن السياسى » على قدم المساواة ، ولهذا يكون لكل منهم فى مجال التدبير السياسى صوت واختصاص يساوى صوت غيره واختصاصه . ( بروتاجوراس ، ٣٢٢ ج — ٣٢٣ أ ) . إن بروتاجوراس كان سفسطائياً ، فقد كان مؤيداً للدولة ينادى بقدسية قانونها والمساواة بين أعضائها . وهناك اثنان من السفسطائيين فى القرن الخامس كان لهما بعض الشهرة بين أبناء جيلهم ، وهما بروديكس من جزيرة كسيوس وهيباس من مدينة إليس ، ولا يذكر عن الأول إلا أنه كان معلماً للأخلاق ومبتكراً للنحو . وأنه كان يهتم اهتماماً خاصاً بالتمييز بين المترادفات . أما الثانى فقد كان يدعى العلم بكل شيء (١) ، ويعلن أنه يستطيع تعليم طريقة لتزوية الذاكرة ، كما يستطيع تعليم أشياء أخرى . وكان يهتم بمسألة ترسيم الدائرة شأنه فى ذلك شأن الفيلسوف توماس هوبز فى تاريخ أكثر تأخراً . وإذا صدقنا مارواه أكسينوفون (٢) عن نقاش قام بين هيباس وسقراط حول طبيعة العدالة وعلاقتها بالقانون ، يبدو أن هيباس كان له فلسفة عن القانون لا تخلو من الأهمية . فهو يتفق مع سقراط على أن العدالة والقانون يسيران جنباً إلى جنب ، وأن النظم الذى يتصف بالعدل يكون مطابقاً للقانون لأن العدالة والقانون شيء واحد ، ولكن ما يضايقه هو أن أولئك الذين يسنون القوانين كثيراً ما يبنونها ويفرون فى تنميتها

---

(١) أفلاطون ، هيباس الأصغر ، ٣٦٨ ب — هـ .

(٢) أكسينوفون ، ذكريات سقراط ، ٤ ، ٤ .

ثم إنه يسلم بأن هناك قوانين غير مكتوبة يطبعها القوم بطريقة واحدة في كل بلد ، ولا يمكن أن تكون من وضع الناس ( الذين لا يعقل أنهم قد اجتمعوا لوضعها . وإن سلمنا بأنهم اجتمعوا فلا يمكن أن يكونوا قد فهم بعضهم بعضاً ) ، بل لابد أن تكون هذه القوانين من وضع الآلهة . ومن الواضح أن الفكر السائد بأن هناك قانوناً طبيعياً غير القوانين الموضوعة التي تسنها كل دولة ، وهو اسمى من تلك القوانين (لأنه من الوسايا الإلهية ولم يسنه البشر كالتوانين للموضوعة ) ، من الواضح أن وضعاً كهذا يؤدي إلى تعارض بين « القانون الطبيعي » ، وهو عام وإلهي ، وبين القانون الموضوع ، وهو محلي من صنع البشر . ويقول أفلاطون في محاورته « بروتاجوراس » ( ٣٣٧ ج . د ) إن هيباس أبرز هذا التعارض . ذلك أن هذا الرجل القريب عن أئتنا ، والقادم من مدينة إليس قد أجرى أفلاطون على لسانه مخاطبته المستمعين من الأثينيين قائلا :

« إنى اعتبركم جميعاً أقارب وأنساباً ورفاقاً مواطنين بحكم الطبيعة لا بحكم القانون ، لأن الأشباه بحكم الطبيعة أقرباء ، غير أن القانون وهو الطاغية المتعكم في البشر ، كثيراً ما يقف ضد الطبيعة بما يفرضه على الإنسان من أوضاع بحكم القوة » . ويبدو أن كلمات هيباس هذه تكاد تسبق الرأي الذي نادى به « السكليون » فيما بعد عن عالم يعيش فيه الناس جميعاً رفاقاً مواطنين على قدم المساواة . وعلى أية حال فإن هذا التعارض بين الطبيعة والقانون ينطوى على أهمية عظمى ، ويوقفنا وجهاً لوجه أمام اتجاه جديد جذرى في التمايم السفسطائى . فالطبيعة ، مهما كان مفهومها ، تعارض الآن في نظرم مع القانون ، وتمثل الطبيعة مكانة أعلى من القانون ، والنتيجة النهائية لوضعها في اسمى مرتبة هي تحرير الفرد من العناية التعليمية التي توجهها له الدولة وقوانينها ، هي الآن في نظرم لا تمدو أن تكون نوعاً من القسر والإرغام — بل إن هذا الوضع الذي تحته الطبيعة قد أصبح في رأى بعض المتطرفين في حماستهم سيادة الإنسان الأعلى أو السوبرمان .

### التعارض بين الطبيعة والقانون

كان معنى التعارض بين الطبيعة والقانون في رأى السفطائيين المتطرفين أن ما تتضمنه التقاليد والعادات والنظم من عناصر أخلاقية يتعارض مع القانون الأخلاقى المثلث القائم على فكرة « المبدأ الأول » للحياة الإنسانية ، ولكي نفهم طبيعة هذا التعارض يجب أن نرجع إلى نظريات الفلاسفة الفيزيائيين الأتوئين ، فعندما حاول الفيزيائيون القداسى إيجاد أساس دائم لكل ما يتطور العالم المادى من حيز ، كانوا يحاولون دائماً الكشف عن هذا الأساس في صورة جسم مادى . بل إن الأعداد في الفلسفة الفيثاغورية كانت تمتد إلى الفضاء ، كما أن « العقل » في تصور أناكساجوراس لم يكن على أية حال سوى مادة ، ولكن إذا كان الأساس الدائم للعالم شيئاً مجسماً ، وكان عالم الإدراك مجسماً أيضاً ، أو بمادة موجزة ، إذا كان وجود الاثنين مادياً على السواء فلا بد إذن أن يكون أحدهما غير حقيقى . نتيجة لذلك أصبح عالم الإدراك القملى في نظريهم شيئاً غير حقيقى : لأن « الطبيعة » كحقيقة جديدة لا تسمح بوجود حقيقى لعالم الحس . وفى هذا يقول ديموقريطس من بلدة أبديرا ، وهو مبتكر النظرية الذرية للمادة ، قولاً له دلالة « وجود اللون والذوق يرجع إلى العرف : أما في عالم الحقيقة فهناك الذرات والفراغ » وفى إمكاننا أن نقول بأن الخطأ قائم في فكرة أن طبيعة الأشياء شئ مادى مجسم ، ولو أن هذه الطبيعة اعتبرت شيئاً روحياً ، شيئاً لا يخرج عن عالم كل يوم ، بل يعيش في داخله على أنه المبدأ الذى تقوم عليه حياته ، لو أن الطبيعة كانت على هذه الصورة ، لما وصل القوم بالضرورة إلى النتيجة السالفة . وبذلك عندما حاول الأخلاقيون القداسى إيجاد أساس دائم أو « طبيعة » دائمة لكل ما يمتري العالم

الأخلاق لحياة الإنسان ونظمه من تغير ، فإنهم لم يعيشوا عن شيء روحى بل عن شريعة ، تعتبر أساساً لجميع الشرائع ولا تختلف في مادتها عن هذه الشرائع .

ولقد نتج من هذا الإجراء أن الأساس الدائم للأخلاق الذى حاولوا إيجاده كان فى نظرهم شيئاً يحطم الشرائع والقوانين الكثيرة للحياة الواقعة (١) . أما العلاقة بين الشريعة المثالية للأخلاق والشرائع العادية فلا بد أن تكون علاقة تمارض ، لأن الشرائع العادية لا تعدو أن تكون تدهوراً وانحرافاً متدداً الأشكال فى الشريعة المثالية . وهنا أيضاً ، كما حدث فى نطاق الفيزياء ، كان الخطأ هو جعل الأساس الدائم لا يقل فى مادته وموضوعيته عن الحقائق التى يكن تحتها ، واعتبار «طبيعة» الأخلاق شيئاً خارجياً فتكون لذلك شيئاً متعارضاً مع العرف المادى للحياة الأخلاقية . وكان من واجب الفكر أن يبحث عن روح داخلية تسرى فى محيط الحياة الأخلاقية العادية ، وتتخلل محيط الوجود الطبيعى العادى . غير أن الشيء الذى فضله الفكر هو أنه استخدم فكرة «الطبيعة» الخارجية المادية سيقاً يحطم به «الظاهر» المجردة للعالم الطبيعى ، « والعادات المجردة » لدنيا الأخلاق .

وعلى هذا الأساس تكون الشريعة المثالية التى تشكل « طبيعة » الظواهر الأخلاقية والسياسية ، هى كل شيء لا تتصف به الشرائع العادية ، التى تعارض معها . وكما أن « طبيعة » العالم المادى اعتبرت امتداداً فى الفضاء ، أو قوة عاقلة بحثة ولكنها ذات وجود مادى ، على أساس أنها الشيء العكسى للأشياء العادية ، كذلك اعتبرت طبيعة العالم الأخلاقى مجرد لذة الفرد ورضائه ، على أساس أنها الشيء العكسى لقواعد الحياة الاجتماعية العادية . والتشبيه الوارد هنا بين المبادئ الفيزيائية للفلاسفة

---

( ١ ) إذا بحثنا عن الحقيقة الأخلاقية فى مجموعة من القواعد التى تعتبر ملزمة بدلا من البحث عنها فى مجموعة القواعد التى تنطى قوة ملزمة للقوانين الأخلاقية القائمة فلا ، فلا بد لنا من اعتبار الثانية شيئاً استبدادياً لا يستند إلى سند قانونى (المجلة الدولية فصل ٧ ص ٣٠) .

ألا يونين وبين النظرة الأخلاقية للسفسطائيين أصحاب الآراء التقدمية الجزرية ،  
يقودنا إلى مزيد من التفكير . حتى إذا كان السفسطائيون يثأرون رد فعل ضد  
الفلسفة الفيزيائية للمدرسة الأيونية ، إلا أننا نستطيع القول رغم ذلك إن كثيرين  
منهم تأثروا بالاتجاه المادى لهذه المدرسة . وعلى أية حال فإن لنا أن نستند إلى قول  
أفلاطون إن فكرتهم عن الكون الفيزيائى تكن وراء أفكارهم عن الحياة الإنسانية .  
والواقع أن نظرية « الحق مع القوة » لا يمكن أن تنتج إلا من فكرة مادية عن  
العالم لا تعترف بوجود إله أو عقل فيه (١) . ذلك أن الناس بدأوا بالفرض القائل  
إن العالم الطبيعى الذى نعيش فيه لم يكن من صنع العقل أو من خلق الله ، بل من  
صنع الطبيعة والصدفة ، وأن الوحدات التى يتكون منها قد تجمعت مع بعضها البعض  
« بفعل القوة الكامنة فى كل من هذه الوحدات بطريق الصدفة » . ومن هذه  
البداية ابتكر الناس فلسفة أخلاقية تتسق مع افتراضاتهم ، فقررُوا أن فى دنيا الأخلاق  
كما فى دنيا الطبيعة ، يجب أن تكون « القوة الكامنة فى كل وحدة بطريق الصدفة » .  
هى العامل المسيطر فى عملية التكوين والإنشاء ، وأن « حياة السيطرة على الغير  
هى الحياة الصحيحة التى تتفق مع الطبيعة » إلى الحد الذى تسمح به قدرة الإنسان .

وكانوا يعتقدون أن كل القوانين الإنسانية التى تخالف هذا الرأى ، مع اختلافها  
فى الأماكن المختلفة ، لا تعدو أن تكون أشياء أنتجها الفن والعرف . وأنه من  
السخف أن يعيش الإنسان عبداً لغيره تطبيقاً لقوانين ليس لها سند طبيعى ، كما أن  
للناس جميعاً حق التمتع بما يستطيعون الاستيلاء عليه بالقوة . صحيح أن أفلاطون فى  
قوله هذا إنما يتناول تطور الفكر من الناحية المثالية لا من الناحية التاريخية ،  
وهو يبين التشابه الداخلى الذى يراه عقل الفيلسوف بين الفلسفة الطبيعية للعالم المادى  
والفكرة الطبيعية للأخلاق . والتشابه الداخلى لا يعنى إرجاع الشئ إلى أصوله

---

(١) أفلاطون ، القوانين ، ٨٨٩ وما بعده .

التاريخية ، فالسفسطائيون الذين تحدثوا عن الحق الطبيعي للشخص الأقوى ، من الجائز أنهم لم يكونوا أصحاب فلسفة عن العالم للمادى ، ولقد رأينا أنهم بوجه عام تمعدوا الانصراف عن مثل هذه الفلسفة ، إلا أن هذه الفلسفة كانت على وشك الظهور ، وفى مقدور أى إنسان عرف المادى الذى بانشته نظرية التطور فى زماننا وانتقالها إلى مجال الفلسفة الأخلاقية والاجتماعية عن وعى أو دون وعى ، فى مقدور هذا الشخص أن يتبين الحقيقة الأساسية فى قول أفلاطون الذى سبق ذكره .

### أنتيفون السفسطائى

اكتشفت حديثاً قطعة من الأدب السفسطائى فى أواخر القرن الخامس ، ويمكن الاستفادة منها فى توضيح آراء المدرسة التى وصفها أفلاطون . والقطعة مأخوذة من مقال كتبه أنتيفون السفسطائى (١) وهو شخص آخر غير أنتيفون الخطيب والزعيم الأوليغاركي فى ثورة ٤٩١ ع والذى كان معاصراً له ويعمل نفس الاسم . وأنتيفون السفسطائى كان كاتباً تناول موضوعات كثيرة ، وينسب إليه النقاد القدامى مقالات عن (تفسير الأحلام) وعن (الانسجام) وعن (السياسة) وعن (الحقيقة) . ومن هذا المقال الأخير أخذت القطعة التى اكتشفت حديثاً . وهذا المقال عن ( الحقيقة ) مدون فى كتابين ، وقد عالج فيه مؤلفه مسائل فيزيائية وميتافيزيقية ، وتناول مسائل أخلاقية وسياسية كما يتضح من القطعة الجديدة . وهذه حقيقة بالغة الأهمية لأنها تؤكد القول السابق الذكر إن بعض المؤلفات التى عالجت موضوعات فيزيائية عالجت إلى جانب ذلك بعض المسائل الإنسانية .

---

(١) هذه القطعة مطبوعة فى Oxyrhynchus Papyri ١١ ، رقم ١٣٦٤ ص ٩٢

— ١٠٤ — وقد عثرت عليها ( بفضل ستر J.U. Powell ، الذى وجه نظري إليها ) بعد كتابة الفقرات السابقة . وهى تؤكد هذه الفقرات إلى حد بعيد . وفى ملحق هذا الفصل توجد ترجمة لها على أساس ترجمة دكتور جرهل .



غير أن القطعة الجديدة التي كتبها أتتفون تذهب إلى أبعد من ذلك وتؤكد أمراً آخر ، هو أنه كانت هناك صلة ، كما يقول أفلاطون ، بين التفكير الفيزيائي والتفكير الأخلاقي ، وأن النظرة الطبيعية للكون أوجبت نظاماً طبيعياً في الأخلاق والسياسة ، ومثل هذا النظام يظهر واضحاً في هذه القطعة للقطعة من كتاب عن الحقيقة والتي ترجع أهميتها المعطى إلى أننا نطالع فيها لأول مرة الكلمات نفسها التي قالها سفسطائي قابل فيها بين القانون والفكرة الطبيعية عن الطبيعة وهو يؤمن بسيادة الطبيعة . وفي ضوئها نستطيع اختبار ما قاله أفلاطون عن المبادئ السفسطائية ، وقد تكشف منها أنه لم ينتقد مواقف ابتدعها هو لفرض النقد ، بل انتقد آراء كان بعض الناس يعتقدونها فعلاً . ولهذا تعتبر قطعة أتتفون كبيرة الأهمية لتهم « الجمهورية » ومحاورات أفلاطون الأخرى (١).

ويستخدم أتتفون فكرة « الطبيعة » ، وهي « الحقيقة » أو الحق الذي يتحدث عنه لقرضين ، الفرض الأول هو نقض القانون الذي تسنه الدولة على اعتبار أنه مسألة رأي وأعرف ، والفرض الثاني هو إقصاء على التفرقة السائدة بين اليوناني والمسيحي وتقرر أن الاثنين على السواء يشتركان في « الطبيعة » المشتركة بين الناس . فإذا تساؤلنا عما يقصده بكلمة « الطبيعة » فإننا لا نجد إجابة واضحة ، وكل ما نستطيع تخمينه من القطعة هو طابع اللقدمات التي كان قد وضعها من قبل ، والتي لا يفعل الآن أكثر من السير على منوالها . فيصدنا أن قواعد « الطبيعة » أمر ضروري : أي أنها قوانين ، والظاهر أنها تسمى كذلك كما يسمى قانون الجاذبية قانوناً ، وكما أن مخالفة قانون الجاذبية ينشأ عنها سقوط حتم ، فكذلك تؤدي مخالفة قوانين « الطبيعة » إلى رد فعل حتمي . ويرى أتتفون ، على قدر ما يمكننا

---

(١) وبهذه المناسبة نذكر أن القطعة التي افترض بعض العلماء الألمان أن أتتفون كان عائناً على القديم من طراز بروتاجوراس ، وأنه كان يؤمن بسيادة القانون ، والواقع أنه كان على عكس ذلك يعتقد القانون ويعتبر من أتباع « الطبيعة » .

استخلاصه ، أن قانون الطبيعة يحتم على الناس أن ياشدوا الحياة وينذوا الموت ،  
وتبعاً لذلك يجب عليهم السعى وراء الأشياء التي تجعلهم ينعمون بالحياة أو الراحة ،  
والإبتعاد عن تلك التي يكن فيها للموت أو التعب . وهذه نظرة طبيعية بسيطة لا تفتقر  
عن نظرة الفيلسوف هوبز . ولكن ، بينما يرى هوبز أن الناس بطبيعتهم ينقصون  
من سعادة بعضهم بعضاً إذا ما نشأت بينهم صلات ، وأنهم بالطبيعة في حاجة إلى قوة  
القانون التي ترغبهم على احترام حياة بعضهم بعضاً ، فإن أنتيفون يعتبر أن القانون  
للمرغم شيء يتعارض مع القانون الطبيعي للصيانة : ويدعو أنه قلما يواجه للمشكلة الناجمة  
عن أن الناس يجب أن يعيشوا معاً ، بل يسير في اتجاه الفردية المجردة ، و يقرر أن  
القانون الإنساني يضع للسلوك قواعد تناقض قانون الطبيعة الذي يقول إن كل فرد  
يجب أن يندد الحياة والراحة ، كما يقرر أن قواعد هذا القانون أتت عرضاً ، أى  
أنها لا تقوم إلا على القصد والمهد ، فهي وليدة الرأي وليست وليدة الحقيقة ، وتطلب  
منا أن تعمل أشياء غير طبيعية لأنها لا تبث على السرور بل تحمل الحياة تعيسة  
كريمة ، وتأمرنا بالأناقة على جيراننا أبدأ ، بل نكتفى بالدفاع عن أنفسنا إذا  
اعتدوا علينا ، كما أنها تنهانا عن الإضرار بالوالدين حتى ولو أضروا بنا ، بل يجب  
أن تقابل إساءتهم بالإحسان . ولا يخلص أنتيفون من كل هذا إلى أن الحق مع القوة ،  
أو أن الإنسان يجب أن ينبذ القانون بقدر ما يستطيع في علانية وجراً حتى يحصل  
على المزيد من الحياة ، بل يستنتج أنه من الخير أن يهرب الإنسان من القانون كلما  
استطاع ذلك دون أن يكشف أمره . والمقوبات التي يفرضها القانون هي في واقع  
الأمر جزاءات أشار بها رأى إنسان ، وتجنب المرء هذه الجزاءات إذا أمكنه تجنب  
الوقوف أمام قضاء ذلك الرأي . وطاعة القانون خطأ بوجه عام وفي متوسط الأحوال ،  
لأن القوانين بوجه عام وفي متوسط الأحوال تناقض الطبيعة التي تعتبر مقياساً للصواب .  
ولا شك أن طاعة القانون قد تكون في بعض الأحيان شيئاً مفيداً ، غير أن ذلك  
في حكم النادر وكثيراً ما يخضع من يتوقع من القانون أن يرد الأمور إلى نصابها لأن  
دور القضاء قلما تستطيع تصحيح الأوضاع تصحيحاً سليماً ، لأن المعتدى يجد من  
الفرص ما يمكنه من تعزيز قضيته والتأثير على قضاته مما يجد المعتدى تلبية . وفي

عبارة موجزة يرى أتيتفون أن طاعة القانون خطأ بوجه عام ، إذا أخذت في اعتبارك مقياس الحق ، وقد تكون مفيدة في بعض الأحيان إذا أخذت في اعتبارك مقياس النافع ، غير أن طاعة القانون في أغلب الأحوال لا تحقق هذا المقياس أو ذاك .

وكما كان أتيتفون يحاول تجريد القانون التقليدي للدولة اليونانية من قيمته ، كان يسمى إلى القضاء على التفرقة التقليدية بين اليوناني والهمجي . ونحن نعلم أنه وجد في ذلك العصر من المفكرين اليونانيين من كان يعتقد بأن التفرقة بين البلاء والعامية أمر يحافى الطبيعة ، كما وجد مفكرون آخرون لهم نفس النظرة فيما يختص بالتفرقة بين الأحرار والأرقاء . أما أتيتفون فقد كان معكراً ذهب إلى أبعد من ذلك ، وبشر بذهب العالمية الذي ظهر في عصر تال ، وذلك بمهاجمته للتفرقة الأساسية التي كان الرأي السائد إذ ذاك يسلم بوجودها بين اليونان وبقية العالم ، وكانت الطبيعة أيضاً هي الدليل الذي استند إليه ، فالصفات الجينية لليوناني هي نفس صفات الهمجي . فإذا اعتبرنا المسألة مسألة حياة قاعمة على الحواس (وهذا ما يفعله أتيتفون فيما يتعلق بموضوع طاعة القانون) ، وحكنا على الناس بهذا المقياس ، فإننا ندين أنهم جميعاً متساوون ومتساوون ، فهم يستنشقون الهواء نفسه عن طريق أعضاء الجسم نفسها ، وكما يقول هوبز « قد جعلت الطبيعة الناس سواسية من حيث الصفات الجينية » ، بل ويضيف هوبز إلى ذلك أنهم أيضاً سواسية من حيث الصفات العقلية . ومن الجائز أن أتيتفون قال بالقول نفسه . غير أن القطعة التي كتبها تنتهي عند هذه القطعة ، وليس في مقدورنا معرفة الكيفية التي واصل بها حديثه .

وهكذا نرى أن الواقعة هي العلامة المميزة لتفكير أتيتفون ، وهو في هذا الشأن مثل ما كافى يستع عن الحقيقة الفعالة للأشياء *Verita effettuale* ، ويعد هذه الحقيقة ، فيما يختص بالشئون الإنسانية ، لا في أفكار الناس بل في حالتهم الواقعة كما يحددها تكوين أجسامهم ، وحسب خلقتهم الطبيعة ، فالناس يشدون الحياة واللذة لأن ذلك هو القانون الحقيقي لحياتهم ، وعلى هذا الأساس يستوى هذا أو ذاك ، وأي

رأى آخر يعمل من الناس شيئاً آخر غير أن يكونوا طلاباً للذة وعشاقاً للحياة ، أو يرفع بعضهم فوق بعض ، لمو رأى مصطنع غريب لا يبدو أن يكون خيالا ابتدعه العقل وصنعه الفكر ، وأكثر ما تذهب إليه القوانين هي خيالات من هذا النوع . ومثل ذلك أن ما علينا من واجب نحو آبائنا ، وهو واجب لا بد من أدائه بغض النظر عن مسلكهم نحونا ، هذا الواجب هو ضرب من الخيال ، كما أن القول بأننا أرق من أولئك الذين يعيشون فيما وراء حدود بلادنا هو أيضا من نسج الخيال لأن دنيا الطبيعة لا تعرف الحدود .

### ما أورده أفلاطون عن نظريات السفسطائيين

وفيما عدا تلك القطعة التي كتبها أنتيفون ، فإننا ندين لأفلاطون بما لدينا من معرفة عن تعليم للدرسة التي جعلت من القانون شيئاً مناقضاً للطبيعة ، والتي كثيراً ما ادعت أن الحق والقوة شيء واحد . ولقد سجل أفلاطون شكلين من هذا التعليم ، أحدهما ، وهو أكثر اعتدالا من الآخر ، يحمي في مستهل الجزء الثاني من « الجمهورية »<sup>(١)</sup> ، والثاني ، وهو الأكثر تطرفاً ، ورد في محاضرة « جورجياس » واتخذ مظهر التطرف للنطق في الجزء الأول من الجمهورية .

ونورد فيما يلي الشكل الدائع للمعتدل من تعاليم المدرسة السفسطائية كما ذكره جلاوكون ( ولم يكن جلاوكون سفسطائياً بل كان أحق أكبر لأفلاطون نفسه ، وأحد الشخصيات التي اشتركت في الحوار في الجمهورية ) :

« ارتكاب الظلم خير بحكم الطبيعة ، أما معاناة الظلم فهي شر ، غير أن الشر

---

(١) تنتهي تعاليم أنتيفون بوجه عام إلى هذا الشكل المعتدل . وهناك من التشابه بين حجة أنتيفون وحجة أفلاطون التي شرحها في مستهل الجزء الثاني من الجمهورية ما يدل على أن أفلاطون كان ملماً بمؤلف أنتيفون . غير أننا يجب أن نلاحظ أن أفلاطون لم يذكر اسم أنتيفون على الإطلاق .

هنا أعظم من الخير . وعندما يرتكب الناس الظلم ويقاسون من الظلم ، وتوافر لديهم تجربة الحالين ، وعجزهم عن تجنب أضرارها وممارسة الوضع الآخر ، عندئذ يرون أن من الأفضل الاتفاق على ألا يرتكبوا الظلم أو يعرضوا أنفسهم له . ومن هنا تنشأ القوانين واللوائح للتبادلة . وما يقرره القانون يسميه الناس قانونياً وعادلاً » ( الجمهورية ٣٥٨ ، ٣٥٩ ) .

وفي هذه النظرية تمتد فردية العصر الحاضر راجعة إلى الماضي ، ولأن الناس في الوقت الحالي يشعرون شعوراً كاملاً بإرادتهم الفردية وما لها من حقوق ، فإنهم يتساءلون كيف حدث أن أهمل الزمن الماضي الذين تتخيل أنهم كانوا يشعرون نفس الشعور ، تنازلوا عن الممارسة الحرة لتلك الإرادة وعن التأكيد الكامل لتلك الحقوق . وقد يقول البعض إن هذا التنازل أو الاستسلام لا بد أنه حدث نتيجة عمل اختياري تخلى الناس بمقتضاه عن لذة ، يحد منها ضعف القوة الفردية ، في مقابل ما يحصلون عليه من مزايا التعاون مع بعضهم بعضاً . وهنا نجد فكرة عقد اختياري بين الأفراد والجماعة . غير أن الدولة التي تتكون بمقتضى هذا العقد لا يكون لها إلا شرعية مشروطة ، ولا تبدو أن تكون أضغف الإيمان ، والحق الذي تنفذه ليس هو الحق المثالي أو الخير الطبيعي الذي يتمثل في أن يرضى الإنسان نفسه بإرضاء كاملاً ، بل هو الحق العملي ، أو الخير المتوافق عليه وهو الذي يتمثل في نوع من الإرضاء المحدود ، هذا يتنازل عن قدر وذلك عن قدر . كما أن هذا الحق ليس قوة القوى ، بل حاجة الضعيف . أو أن هذا الحق ، إذا كان من إحدى النواحي هو القوة ، « فالقوة هنا هي ضعف الكثرة من الناس مجتمعاً ضد قوة القلة منهم (١) » .

وإلى هذا الذي لا يبدو لنا الفردية في شكلها للتطرف ، فهي لا تتضمن إلا

---

(١) الجمهورية ترجمة جويت: Jowell ، مقلعة ص ٣٢ .

نتيجتين يمكن اعتبارهما نتيجتين معتدلتين ، أولاها أنه وجدت في الماضي حالة طبيعية كان الناس فيها يعيشون كأفراد يفعل كل منهم ما يظن له ، والنتيجة الثانية أنه حدث بعد ذلك تماقد تنازل هؤلاء الأفراد بمقتضاه بعد مساومة واعية عن الممارسة الحرة لإراداتهم في مقابل حماية أرواحهم والمحافظة عليها ، وفي هذا الشكل المعتدل قد تكون نظرية المقد الاجتماعي التي ذكرها جلاوكون إحدى مبادئ ديموقريطس . وهناك أسباب عديدة تدعو إلى هذا الظن ، فنحن نعلم أولاً أن أبيقور ، الذي جاء في زمن متأخر ، كان يؤمن بنظرية المقد الاجتماعي . وبما أنه كان من نواح كثيرة أحد أتباع ديموقريطس ، فمن الطبيعي أن نذهب إلى أنه كان يسير وراءه في نظريته السياسية . وديموقريطس ، شأنه شأن أبيقور ، كان ينادي بنظرية تقرر أن اللذة هي هدف الحياة ، وبما أن هذه النظرية تركز حول الفرد ، فمن الطبيعي أن تقرر بنظرية سياسية تقرر أن نشأة الدولة تعود إلى تماقد بين الأفراد . ثم إننا نعلم أن ديموقريطس كان يعتقد أن نشأة اللغة مسألة اصطنعها الناس وتواضعوا عليها ، كما قيل أيضاً إنه كان ينسب الصفات الثانوية كاللون والنوق إلى « العرف » ، وما كان يعتقد فيها يخص اللغة والصفات الثانوية ، من الجائز أنه كان شبيهاً بإعتقاده فيما يخص الدولة .

وعلى الآن أن نتناول الشكل الثاني والأكثر تطرفاً من مبدأ التناقض بين الطبيعة والقانون كما ورد في محاورة أفلاطون المسماة « جورجياس » . وهنا نجد تسكراً تاماً للمدالة التقليدية التي يوجد بها المقد الاجتماعي وأخذاً على طول الخط مبدأ الحق الطبيعي للقوة . ومع أن هذا المبدأ قد ورد ذكره في محاورة «جورجياس» إلا أن أفلاطون لا ينسب إلى جورجياس نفسه ( وهو كما رأينا ، لم يعلم نظرية أخلاقية أو سياسية ولم ينسب له أفلاطون شيئاً من هذا القبيل ) . بل ينسب إلى شخص يدعى كاليكليس من الجائز أنه عاش فعلاً إبان الجزء الأخير من القرن

الخامس ، وإن لم يذكر عن حياته شيء غير هذا . ويرفض كاليكليس كل قانون على أساس أنه من خلق عقود أو اتفاقات وضعها الضعفاء لسلب الأقوياء من الحق العادل الذى تكسبهم إياه قوتهم . والقانون لا يخلق إلا . « مستوى أخلاقياً يناسب الأرقاء » ، والأخلاق التى من هذا النوع لا يمكن أن تكون أخلاقاً سليمة لأن الطبيعة والقانون متناقضان ، والطبيعة هى القاعدة السليمة للحياة الإنسانية .

وإذا سرنا على هدى هذه المقامذ كما يذنب فإننا نجد أن الأخلاق والحق يتضمان استخدام القوة إلى أبعد حدودها بقصد التمتع باللذة التى يمكن اكتسابها منها ، ويقدر أكبر مما يستطيع الضعفاء الحصول عليه . وعلى هذا تكون عدم المساواة هى القاعدة الطبيعية . والعرف وحده هو الذى يوجد للمساواة ، أو يجعل الناس يطالبون بالمساواة فى التوزيع : وهذا يعنى أن الناس بالطبيعة ليسوا سواسية ، وأن القوى يأخذ أكثر مما يأخذ الضعيف . والقوة التى يتحدث عنها كاليكليس هنا لا تقتصر على القوة الجثمانية والممتلكات العقلية ، أو فى عبارة موجزة هى قوة الشخصية كلها وهى الفضيلة التى تحدث عنها ما كيافل ونسبها إلى سيزار بورجيا ، وتتضمن قوة الإرادة مستندة إلى القدرة الذهنية . فإذا ما عظمت قوة الرجل صاحب الفضيلة ، أو السورمان كما يقول أتباع نيئشه ، فإنه يطرح جانباً سيطرة الدهاء وما وضعه هؤلاء من قواعد أخلاقية ، وتتجلى فيه عدالة الطبيعة فى أكمل صورها :

ما الضمير إلا كلمة يلوكمها الجبناء ،  
ابتكرت أول ما ابتكرت لردع الأقوياء ،  
فلتكن أذرعنا القوية هى ضميرنا .

ولسنا نرى من الضروري أن نوجه النظر إلى أوجه الشبه (١) بين هذا المبدأ

---

(١) لاحظ أن أوجه الشبه لا تحول دون وجود اختلاف كبير . والفيلسوف نيئشه ، وهو كاتب حكم مأثورة أكثر منه صاحب نظرية ، لما يكتب من وجهة جمالية تعتبر بعيدة كل البعد عن وجهة نظر كاليكليس .

اليوناني القديم وهو « الرغبة في القوة » وتعلم الفيلسوف نيتشه ، فنيته هو الذي قال « إن مقياس الحق هو زيادة الشعور بالقوة » . وكان من الممكن أن يقول كاليكليس هذا القول نفسه . ويشبه كاليكليس الفيلسوف نيتشه في أنه لم يكن محطاً لقواعد الأخلاق بقدر ما كان ثورياً أخلاقياً ، وهو لا ينبذ الأخلاق بل ينبذ الأخلاق التقليدية أو أخلاق الدهماء اللسوقين كي يفسح مكاناً للأخلاق الطبيعية أو أخلاق السادة ، وهو يعلم بأن هناك ما يسمى الحق الطبيعي ، ولكنه يرى أن القوة هي أساس هذا الحق .

ويصور أفلاطون في الجزء الأول من الجمهورية وضعا آخر أكثر تطرفاً ينسبه إلى ثراسوماخوس من مدينة خالقيدون وهو فسفطائي عاش في الجزء الأخير من القرن الخامس .

ويرى هذا الرجل ألا وجود بالمرة لشيء يسمى الحق الطبيعي ، فالحق هو كل ما تنفذه أقوى سلطة في السولة وفق ما ترى أن فيه مصلحتها الخاصة . وليس ما تنفذه هذه السلطة هو المهم ، فلها أن تنفذ حق القوى أو حق الضعيف ، ولها أن تحقق المساواة أو عدم المساواة ، ولهم في هذا الشأن أن كل شيء تنفذه هو حق . ولا يقول ثراسوماخوس إن القوة هي صلب الحق بحكم الطبيعة ، بل يرى أن الحق لا يبدو أن يكون ما تسنه القوة ، حيثما وجدت هذه القوة في أية دولة معينة ، ومهما كانت طبيعة ما يصدر عنها . فإذا وضع الضعفاء قوانين في صالحهم ، أو وفق ما يرون أنه صالحهم ، فإن تلك القوانين والحق الذي تقرره لا بد أن تكون عدلا وصواباً مادام في استطاعة الضعفاء تنفيذها ، ولكنها لا تكون صواباً بمجرد أن يسجروا عن ذلك.

والفرق بين كاليكليس وثراسوماخوس أن الأول كان من النوع المثالي الذي يؤمن بوجود حق طبيعي لا يأتيه الباطل أبداً ، أما الثاني فهو تجريبي لا يؤمن بأن هناك حقاً واجداً دائماً ، وهو لذلك أقرب إلى هوزر منه إلى نيتشه ، وهو يشبه هوزر في



اعتقاده أن الحق الوحيد هو ما تسنه السلطة ذات السيادة ، وقد قيل إن هذا الرأي  
يمتد في محيط الأخلاق عدما (١٧) ، وهو التسكلة المنطقية في محيط الأخلاق لمذهب  
العدم الدهنى الذى اعتنقه جورجياس . وإن تكن تسكلة لم يذكر عنها فى تساليه  
شيئاً . وكأ أن جورجياس كان يرى أنك لا تستطيع فهم « الوجود » ، كذلك يعتقد  
تراسوماخوس أنك لا تستطيع فهم الحق ، وكأ أن جورجياس بطريقة ضمنية يشير  
عليك بالرجوع إلى مظاهر الأشياء . كذلك يعود بك تراسوماخوس بطريقة صريحة  
إلى المظاهر أو تسميمات القوانين المختلفة التى تنفذها سلطات مختلفة .

وهناك حقائق تاريخية وراء هذه النظريات تعتبر ضرورية لتفسيرها ، ولولاها  
لما أتيح لهذه النظريات وجود . ويتضح هذا مما قاله كاليكليس فى محادثة  
« جورجياس » . فهذا الرجل ، كأ رأينا ، يؤمن بأن عدم المساواة وسيطرة الأقوياء  
هى أشياء عليها القانون الطبيعى . وإذا بحثنا عن براهينه ، وجدنا اثنين ، أحدهما مثل  
مستمد من الحيوانات الأخرى ، أو ببساطة أخرى ، حجة تجيء من عالم  
الحيوان . وهذه الحجة هى التى يسوقها أفلاطون فى « الجمهورية » ، ولو أنه يأتى بها  
بطريقة مختلفة ، وهى كذلك حجة يبدو أنها كانت مستخدمة فى أثينا كما استخدمها  
كاليكليس لتبرير مبدأ « الحق مع القوة » ومثل ذلك أن أريستوفانيس فى تمثيلية  
« السحب » ( التى ينسخر فيها من تماثيل السفسطائيين المتطرفين ) . يمرض شخصاً  
اسمه سترسياديس وهو يضرب أباه مبرراً فعلته هذه بقوله : « انظر إلى الديكة  
وغيرها من أمثال هذه الحيوانات ، إنها تعاقب والديها ، وهل هناك فرق بينها وبيننا  
إلا أنها لاتصدر قوانين برلانية ؟ » . واستخدام هذه الحجة بهذا المعنى إنما يذكرنا

بالحجج الحديثة للتمتع من تنازع البقاء وبقاء الأصلح في عالم الحيوان لتبرير سيطرة القوة، ولا عكس أن هذا الوضع هو الصورة الأصلية القديمة التي تمثل الآن في مسلك الأويش apache الذين يلجأون إلى أعمال العنف ويسمون هذا تنازعا على البقاء ..

وفي مقدورنا القول بأن كاليكليس كان يستخدم مقدماً مبدأ « حقوق الفرة » إذا استعنا بتعبير هكسلي الذي استخدمه أيضاً الكثيرون من المفكرين الحديثين غير أنه مبدأ يستحيل أساساً تطبيقه على عالم الحياة الإنسانية (١) .

ولكن ليست هذه هي الحجة الرئيسية لدى كاليكليس ، فلأساس الحقيق لفكرته عن الطبيعة هو مسلك الدول عندما تتصرف على اعتبار أنها دول ، وهو في هذا يشبه الفيلسوف هوبز عندما يقرر أن أساس فكرته عن الحالة الجمعية في الطبيعة هو « أن الدول تقف في مواجهة بعضها البعض وقفة الجلادين » .

ومن الصعب علينا أن نقرر ما إذا كان في استطاعتنا أن نستمد من العلاقات بين الدول حجة نطبقها على العلاقات بين الأفراد ، فهذا موضوع من الاتساع بحيث لا يمكن تناوله هنا . لأن مثل هذه الحجة تختلف عن الحجة للتمتع من عالم الحيوان في أنها تعتبر نقلاً لقاعدة متبعة في مجال من مجالات الحياة الإنسانية إلى مجال آخر من هذه الحياة ولكن في مقدورنا القول بأن هناك فرقاً أساسياً بين المجالين ، وأنه

---

(١) « إن الطبيعة لا تعرف حقوقاً واجبة ، أما حقوقها فهي القرارات التي يستخدمها ضلال كل مخلوق من مخلوقاتنا ليؤكد وجوده في ميدان الكفاح .. أما قوانينها فهي بكل بساطة ما يذكر عن الوظائف القاسية . وحقوقها هي القوة الوحشية . وفي هذا المجال لا توجد حقوق . وأية فكرة عن الحقوق الأخلاقية يجب أن تطرح جانبا على أنها أشياء خارجة عن الموضوع » ( ص ١٣٤ من كتاب « الفكر السياسي من هيربرت سبنسر إلى العصر الحاضر » ) .

ليس من العدل أن نأخذ حجة من أحد الحبالين ونطبقها على الآخر ، ولو فرض أن هذا جائز فالواجب أن نكسر الوضع ، فنأخذ من العلاقات بين الأفراد مانطبقه على العلاقات بين الدول . ومهما كان الأمر من المهم أن نلاحظ أن فلسفة القوة كما ظهرت في اليونان تبدو كأنها كانت قائمة إلى حد كبير على الحقائق السياسية ولا سيما الحقائق السياسية للإمبراطورية الآتينية . فثدينة أثينا ، بوصف أنها كانت رأس تلك الإمبراطورية ، كان ينظر إليها على أنها طاغية تستخدم قوتها في فرض إرادتها ، ومصالحها على كل أجزاء الإمبراطورية كما لو كانت إرادتها ومصالحها هي القانون الحق ، ولهذا أخذ من هذا الوضع الحجة القائلة إن من حق الفرد أن يقتني أثر لثدينة . والواقع أن الطغيان في كل أشكاله ، سواء كان طغيان الفرد أو طغيان للثدينة ، كان على ما يظهر شيئاً مستعجلاً وضيئاً في نفس الوقت بالنسبة لليونانيين ، « وحياة الطغيان » تبدو في بعض الأحيان أخطر أشكال الحياة ، وتبدو في أحيان أخرى أحسن الأشكال كما كان يرى كاليكليس . وإنك ترى الشاعر يوريبيديس في مسرحية هرقل غيولاً Hercules Furens<sup>(١)</sup> ممعياً بالطاغية ، كما لا يسعنا إلا أن نشعر بأن وراء فلسفة القوة التي صورها أفلاطون في محاوره « جورجياس » وفي « الجمهورية » يوجد شخص الطاغية كما يقول أفلاطون صراحة ، وهو الإنسان الأعلى ( السورمان ) المتصف بالفضيلة والذي يحمل من قوته مقياساً للحق ، غير أن وجود المدينة الطاغية ربما كان أعظم تأثيراً من شخص الفرد الطاغية ، فإذك ترى ثيوكديديس يؤكد مرة بعد مرة أن أساس الإمبراطورية الآتينية هو حق القوى في السيطرة على الضعيف . ولقد قال سفراء أثينا لسفراء إسبرطة في المفاوضات التي سبقت الحرب البيلوبونيزية : « لقد كان الممول به دائماً أن صاحب القهضة الأعظم يجب أن يسيطر على من هم دونه قدرة » .

(١) تارن أيضاً Phoenissae سفور ٥٠٤ - ٥١٠ ، وكذلك تارن Supplices سفور ٤٠٩ - ٤٢٥ . ورعا كان يوريبيدس هنا يسرد قضية في حاس رجل الحماة . ولكنه كان قد طش في بلاط مقدونيا . ولا شك أن أفلاطون يهتم كتاب المآسى بأنهم كانوا يظفون على الطغيان .

كذلك يضرب زعماء الآثينيين على النعمة نفسها عندما يتحدثون في الجمعية الوطنية . ففي سنة ٤٣٠ ق م قال بركليس « إن إمبراطوريتكم كالطاغيان » وفي سنة ٤٢٧ ق م أضاف كليون إلى هذا قوله : « وهى طغيان تعتمد على قوتكم الشخصية ، لا على ما فى صدور رعائكم من النوايا الحسنة » . وأشهر من هذا كله وأبلغ أثراً ما قاله الندوبيون الآثينيون لشعب ميلوس ، وهى جزيرة ضمت إسمياً إلى الإمبراطورية منذ سنة ٤٢٥ ق م ، وهاجما الآثينيون فى سنة ٤١٦ ق م لأنها لم تدفع الجزية ، قال الندوبيون :

« إنكم تعلمون كما نعلم أن الحق فى هذا العالم لا يقوم إلا بين الأنداد فى القوة . أما إذا كان هناك أقوياء وضعفاء ، فلا أقوياء أن يفعلوا ما يستطيعون فعله ، وعلى الضعفاء أن يفعلوا ما يجب عليهم تحمله . إننا نعرف عن الآلهة ما ورد فى الروايات ، أما عن الناس فالحقيقة التى نعلمها أن قانون الطبيعة يقضى ، ولا راد لقضائه ، بأن لهم أن يحكموا أينما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً (١) » .

هذا هو الشعور الذى وضعه ثوكديديس على لسان الآثينيين الرسميين ، سواء كانوا مبينين فوضنهم الحكومة أو ساسة محليين ، نافلا عنهم ما قالوا فى خطبهم . ومن الجائز أنه يكتب بانه الفيلسوف أكثر منه بلغة المؤرخ ، وأنه يحمل أشخاصه يمبروا صراحة عن المبادئ التى تكمن وراء تصرفاتهم ، وهى مبادئ ربما كانوا يسقرونها وراء نقاب من الكلمات المذهبة ، شأن السياسة ، ولكن ليس هناك شك فى أن الدوائر الأوليغاركية وخاصة فى التديت الأوليغاركية كانت تندد جهاراً بحكم أثينا للامبراطورية ، بل وبحكم الديمقراطية فى أثينا نفسها ، وتدفعه بأنه حكم قائم

---

(١) ثوكديديس ١ : ٧٦ ، ٧ : ٦٣ ، ٥ : ٨٩ ، ١٠٥ .  
وقد جمعت هذه الاشارات فى كتيب Kreighbaum سابق الذكر ص ٦٧ وما يليها .

على القوة لا غير ، ولقد كانت الدوائر الأوليغاركية في أثينا تمنح عطفا على الحلفاء ضد المدينة الطاغية ، وتعتبر الحكومة الديمقراطية في تلك المدينة نوعاً من أمانية الجماهير تنج عنها تميز مصالح الجماهير للتكدلة بفرض الضرائب الباهظة على الأغنياء والإغداق على الفقراء ، والآثينيون من أصحاب التزعات الأوليغاركية الذين تبنوا أن الديمقراطية في أثينا قائمة على مبدأ « الحق مع القوة » ، لم يكونوا بالضرورة من التأيدين لهذا البدء ، فهم لم يكرهوا البدء نفسه قدر كرههم لتطبيقه ، ولو أن الفرصة أتت لهم وأصبح مصرعهم فمن المحتمل أن ألكياديس وأصدقائه كانوا يبادرون إلى تطبيقه بطريقة عكسية ، والحق أن التشابه بين الرأي الأوليغاركى ومطالب السفسطائيين المتطرفين هو الذى أدى إلى كره الشعب الآثينى للسفسطائيين ، لأن هؤلاء ، وقد كانوا موضع الرية في نظر الآثينيين لأنهم علموا الأغنياء من الفصاحة والكفاءة السياسية على حين عجز الفقراء عن شرائهما ، إن هؤلاء السفسطائيين أصبحوا موضع رية مضاعفة لأن بعضهم كانوا يصوغون الرأي السائد في المتديبات الأوليغاركية (١) صياغة فلسفية .

### تعظيم عام للأوضاع :

والإتجاه إلى جعل الطبيعة منافضة للقانون لم يترتب عليه خلق آراء هدامة للدولة لحسب ، بل خلق إلى جانب ذلك من الآراء ما يدمر الكثير من النظم والمعتقدات ، وذلك أنك إذا جعلت من الطبيعة شيئاً يناقض العرف السائد ، قضيت على كل ما خلفته الأجيال من تراث ، ولما كانت الطبيعة يمكن تفسيرها بمان كثيرة ، فإن كثيراً من الأشياء يستطاع اقتراحها لتكون بديلاً لأوضاع المعمول بها . والطبيعة

(١) إن القول بأن مبدأ « الدولة العليا » وتطبيقه عملياً قد ساهم في إيجاد مبدأ « الانتماء الأسمى » ، لا ينطبق على نيتشة ، لأن هذا الفيلسوف ، ولو أنه كان يؤمن ( بالسوبرمان ) إلا أنه كان يحق الدولة الحديثة وطايعها . المسكرى ويؤمن بإتجاه بين دول أوروبا .

لا تصعب بالنبات إلا عندما تكون مخالفة للعرف القائم وتقف منه موقفاً سلبياً .  
أما إذا كان موقفها من الأوضاع القائمة إيجابياً فلإنها تكون متناقضة كثيرة التغير ،  
لأن هذه الأوضاع نفسها متغيرة . ففي بعض الأحيان تستخدم لتبرير القواعد الأخلاقية  
القائمة على السيطرة ، وفي أحيان أخرى تستخدم لإدانة الرق والاستعباد .

ولقد كان من السهل بل ومن الطبيعي أن تستخدم الطبيعة لهدم الدين وتحويل  
الآلهة إلى مخلوقات من صنع العرف . وإنك لترى بروديكس ينادى بأن أولى الآلهة  
بالعبادة هي قوى الطبيعة كما يحسدها الإنسان . أما دياجوراس « للمعد » فإنه وضع  
مؤلفاً هاجم فيه الآلهة ، كما أن كريتياس في مؤلفه سيسيفوس Sisyphus يصف  
الآلهة بأنها من ابتداء الحكماء لفهم الحياة الاجتماعية ، لأن الخوف من الآلهة يمنع  
الناس من التمكسر في الشر فيما بينهم وبين أنفسهم ، شأنها في ذلك شأن القوانين  
التي وضعها الحكماء لمنع الناس من ارتكاب الشر علانية . وهناك بيت من الشعر  
قاله الشاعر يوريبديدس يدين فيه الرق : « الاسم وجده هو الذي يجلب العار  
على المبدع » (١) ولقد ردد السفسطائي الكيداماس في القرن الرابع هذه الإدانة نفسها  
عندما قال إنه لا وجود لإنسان قضت عليه الطبيعة بأن يكون عبداً .

وقيل كذلك إن الفرق بين طبقة نبيلة وطبقة غير نبيلة هو فرق مصطنع شأنه  
شأن الفرق بين الحر والبد . يقول يوريبديدس : « التيل في نظر الطبيعة هو  
الرجل الأمين » (٢) .

---

(١) من الجائر أن الدراسة الاجتماعية المقارنة للإنسان كانت أساساً لهذا النقد . فماداحه  
الزواج والملكية في مختلف الجهات لا يد أنها كانت بلفتة للنظر بنوع خاص . ويشير أرسطو  
في « السياسة » ( الجزء الثاني ) إلى عادات الزواج في ليبيا ، وإلى ما تتبعه « بعض القبائل  
الهمجية » في عمال الملكية . ليون ، ٨٥٤ - ٨٥٦ .

ويذكر أرسطو عن لينكوفرون أنه كان لا يعترف بأن هناك أى تمييز بين الناس من حيث الأصل ، كما جاء ورد عنه في « السياسة » أنه كان يعتبر القانون مجرد عرف لا يعدو أن يكون « ضمناً لحقوق الناس كل منهم تجاه الآخر » . غير أن النقد أوغل إلى أبعد من ذلك ، فلم يقتصر على مهاجمة قاعدة المجتمع اليونانى وذروته ، أى الأرقاء والنبل ، على أساس أن الاثنين يحافيان الطبيعة ، بل إن النقد تناول إلى جانب ذلك نظماً أخرى من نظم الحياة اليومية كالأُسرة (١) . فركز المرأة مشكلة تشغل فكر الشاعر يوريبديس . وفي قصته « ميديا » ترى البطلة تشكو من حُظ المرأة إذا قورن بحُظ الرجل ، وتفضل أن تخوض للمركة ثلاث مرات على أن تعاني آلام المخاض مرة واحدة ، وفي قطعة أخرى من قصة « بروتيسيلوس Protesilaus » نجده يؤكد المشاركة في الزوجات (٢) . أما أريستوفانيس ، فينبأ نراه

---

(١) بقايا يوريبديس ، ٣٤٥ (طبعة دينروف) .

(٢) (ميديا ٢٣٠ وما يلي ذلك : Fragm ٦٥٥) .

كان ليوريبديس عقلية الرجل السفطائى ونظرتة إلى حد ما ، وكان يفكر في كل المسائل المختلف عليها داخل نطاق الحياة السياسية والاجتماعية ، وهى المسائل التى كانت قائمة في عصره ، ولقد ضمن أشعاره كثيراً من الآراء السارية التى تناقض أو تحبذ تلك المسائل .

ولقد سبقت الإشارة إلى اهتمامه بمشكلة الحكم الاستبدادى ، ولا يمكن أن يقال إنه كان من أنصار الحكم الاستبدادى أو الديمقراطى ، بل إنه يميل إلى عرض الحجج التى تؤيد النوعين كما فعل مثلاً في القطعة التى أوردناها في supplices ( ٣٩٩ - ٤٥٥ ) حيث يرى المتحدث الطبيعى يمثل كرون مؤيداً لفضية الحكم الاستبدادى ضد تيسوس المؤسس التقليدى للديموقراطية الأثينية . وفي قطعة أخرى ناصر فيها قضية الديمقراطية ( ٥٣٨ - ٥١ من Phœnissae ، قارن ٤٠٦ - ٤٠٨ من supplices ) نراه يستند إلى التنبيه المستمد من العالم الطبيعى كحجة تعزز المساواة الديمقراطية . يقول : يضاق الليل والنهار بالتساوى على مدارها السنوى ، كل منهما يخل مكانه للآخر ، وعلى النحو نفسه يجب أن توجد مساواة وتبادل مناسب في الدولة . أما الوضع الذى يفضلهُ يوريبديس نفسه ، فيبدو أنه الدستور المعتدل الذى يكون فيه لطبقات التوسطة المركز الأعلى . يقول في ( supplices ٤٤٤ - ٤٥٥ ) : « إن الطبقة الوسطى هى التى تعقل المدن لأنها تحرس النظام الذى توجد =

في « الدج» يسخر من التلم السفطائي ، نجده في قصة «Ecclesiastusae» يبرح بفكرة برمان من النساء . ومن الواضح أنه كان هناك نقاش معاصر فيما يخص بتحرير المرأة ، ولهذا فإن الحل الذي أورده أفلاطون فيما بعد لهذه المشكلة يميل في الشيوعية وفي إعطاء النساء نفس أعمال الرجال ، هذا الحل يبدو أنه كان موضع تفكير سابق لأفلاطون . والحق أن « الجمهورية » مدينة بوجه عام إلى كل ذلك الثليان الفكرى الذى يميز به الجزء الأخير من القرن الخامس فى أثينا . فإذا كان أفلاطون قد حاول أن يعيد صياغة فكرة اليونان عن الدين ، فقد سبقه إلى ذلك قوم فى تلك الفترة من التاريخ ، وإذا كان قد سعى إلى إعادة بناء نظام الطبقات الإجتماعية وخلق أرسقراطية جديدة من الفلاسفة ، فقد تقدمه أناس هاجموا وجود طبقة من النبلاء بحكم النشأة . وإذا كان قد حاول إصلاح المجتمع بإلغاء نظام الأسرة ، فقد نزل إلى هذا الميدان من قبله أناس غيره كما يحدثنا يوريديس ، كما أن الجماعة فى سياسته ( إذا حق لنا أن نسميها كذلك ) هى رد فعل طبيعى لفردية سابقة .

أما « الملك الفيلسوف » كما تخيله أفلاطون فإنه لا يبدو أن يكون « الرجل القوى » الذى تخيله قوم سابقون ، تبناه أفلاطون وغذاه بلبان العلم فأصبح شخصاً آخر . « والجمهورية » نفسها لم تبث إلى الحياة طفرة وتخلق نفسها فى عقل أفلاطون بل هيأها ومهد لها قبل ذلك تفكير سابق . فاذا ماوجدنا أفلاطون فى خصومة دائمة

---

= الطبقات الثلاث . ثم إنه يجب فلاح الفرية الذى يتبره السلسلة الفكرية الطبقة الوسطى. وفى ورستيس Orestes ( ٩١٧ — ٩٢٢ ) يتحدث عنه قائلا : « إنه قلما يرتاد المدينة والسوق وهو يعمل بيديه وليس هناك من يحافظ على الأرض سواء . وهو دقيق الحكم ، ولا يحجم عن الوصول فى المناقشة إلى حد الاشتباك ، ولكنه لا يتفسط وليس فى حياته ما يؤخذ عليه » وفى إطار يوريديس للطبقة الوسطى وفلاح الفرية على هذا النحو كان يمثل أوضاعاً مألوقة فى عصره ويردد آراء الحزب للتحلل الأثينى الذى كان ينشئ إليه ثيراميس . وأنت ترى أرسطو يأخذ بهذه المألوفات التى تركت أثرها فى أدب الكتيبات الأثينى ، ثم يضنها كتاب « السياسة » وخاصة الجزء السادس .



مع السابقين له ، فيجب ألا ننسى ما لم من فضل عليه ، فانهم لم يخطوا له نقطة البدء حسب ، ولم يكونوا حافزاً له فقط ، بل لقد أعطوه بعض المواد التي استخدمها .

ومن الصعب أن نحاول تقديم عرض عام لتعاليم السفطائيين وأبحاثهم ، فالشقة بيده بين بروتاجوراس وثراسوماخوس ومن الميسر أن نفهم الاثنين بأية صورة ، بل يجب أن نفرق بين الجيل الأول بنزعتهم المحافظة ممثلاً في بروتاجوراس ، وبين الجيل المحدث الذي يمثله كاليكليس وثراسوماخوس ، وهو جيل لا نعرف عنه شيئاً إلا من أفلاطون والقطعة الجديدة التي كتبها أنتيغون ، ولكنه جيل نستطيع أن نخلص إلى أنه أصبح ثورياً في مبادئه . والسفطائيون من الجيلين لم يمحاورات أفلاطون مكان مرموق ، لأنه تأثر بتعاليمهم تأثراً عظيماً ، سواء ما كان يستهويه من هذا التعليم أو ذلك الذي كان ينفره . ومع هذا فإن حكمه عليهم بوجه عام لم يكن في صالحهم .

صحيح أنه يعطى بروتاجوراس حقه ، ويتحدث في شيء من الاحترام عن جورجياس ، ولكنه لا يلعب إلى السفطائيين ، حتى القدامى منهم ، إلا الفصاحة دون الحجة ، والتقليد دون الأصالة . ومع ذلك فإنه بوجه عام يركز انتباهه في المدرسة القديمة المتطرفة التي فصلت بين الطبيعة والعرف ، فزاره في كتاب « جورجياس » وفي « الجمهورية » وفي الكتاب العاشر من « القوانين » يصر على خطأ هذا الفصل والتأجيل العملية للميتة التي يؤدي إليها . لأن الحقيقة لا توجد ، والعدالة لا تتحقق إذا قررنا في بساطة وجود تناقض بين الطبيعة والعرف ، بل إذا اكتشفنا بالتدريب وعمق النظر الفلسفي ما تتطوى عليه التقاليد من فكر له صفة الدوام ، وإذا سمونا بهذه التقاليد وأضفينا عليها نبلاً في ضوء هذه الفكر .

#### مؤلفو الكتيبات والبيوتوبيون .

مهما كان من اختلاف في الرأي بين السفطائيين فإنهم كانوا متفقين جيداً على

التحول من الطبيعة إلى الإنسان. فيروتاجوراس وجورجياس ، كما رأينا ، جعل هذا التحول أمراً سهلاً ، الثانى بانه استعالة الأفكار الفيزيائية القديمة ، والأول بتأكيده قيمة القاييس الإنسانية وسلامتها . وجرياً وراء هذه السنة تابع كثير من الفسطاطيين دراسة الإنسان في كل مظاهر نشاطه — في سياسته وفي قانونه وفي لغته ، وأصبحت دراسة الأمور الإنسانية هي الطريق الذي يجرى فيه الفكر مستقبلاً ، وكان لا بد أن يتجه هذا الفكر إلى السياسة قبل كل شيء ، فارتباط الإنسان بالدولة كان أكبر من أن يسمح بدراسة صرف للأخلاق الفردية : أى أن أية فلسفة لعمل الإنسان كان لا بد أن تكون فلسفة سياسية إلى حد كبير . ثم إن النزاع بين الأحزاب للماصرة كان دائماً يثير من المسائل ما يتطلب الإجابة ويجعل التفكير السياسى شيئاً ملعاً وعملياً. ولقد أنجحت الدراسة الجديدة للسياسة في اتجاهات مختلفة ، فكانت من بعض النواحي دراسة تاريخية ، وهنا اتخذ الفكر السياسى مظهر القصص والمقالات التاريخية ، وكانت من النواحي الأخرى مثالية ، فتخيل الناس بوتوبيات عجزت أبصارهم عن رؤيتها. وأخيراً كانت هذه الدراسة في عقل سقراط شيئاً أشبه بالإصلاح ، تمكنه من التنبؤ بالمستقبل وخلق موضوع للتعليم والإرشاد .

وفي ناحيته التاريخية يظهر الفكر السياسى في أشكال مختلفة ، فهو يتمثل في التاريخ الذى وضعه هيرودوت وثيوكديدس . أما هيرودوت فإنه يتناول الأوضاع النوعية ، فيقارن بين مزايا للكية والأرستقراطية والديموقراطية ، بينما يعالج ثيوكديدس فلسفة الكفاح اليونانى ، ففي خطبه التى يطلق فيها اللسان للتفكير السياسى ، نراه يرسم على لسان بركليس صورة لأثينا اللثالية ، أو يدافع بلسان أثيناجوراس السرقسطى عن مبادئ الحكم الشعبى ، أو يفصح بلسان البومئين الأثينيين إلى ميلوس عن المبادئ التى ترتكز عليها حكومة إمبراطوريتهم .

غير أن الرسائل السياسية تمنينا هنا أكثر من التاريخ ، ولقد كتب الكثير منها في أثينا . قرب نهاية القرن الخامس . وأول هذه الرسائل كتبها أديب من

جزيرة ثيوس Thaos اسمه ستسيمبروتوس Stesimbrotus وضع بمدينة ٤٣٠ ق.م. جليل مؤلفاً تناول فيه ثيمستوكليس ، وثيوكوديدس السياسى ( ابن ملبسياس ) وبركليس . وهو مؤلف اعتبره البعض محاولة لتقدير الديمقراطية الآثينية بدراسة أعظم ساستها ، كما اعتبره البعض الآخر مجرد مجموعة من المحازى السياسية . وما زال تحت أيدينا رسالة عن الدستور الأثينى نسبت فى وقت من الأوقات خطأ إلى أكسينوفون . وقد كتب هذه الرسالة فى سنة ٤٢٥ ق . م تقريباً عضو من أعضاء الحزب الأوليجاركى ينتقد فيها ما يصف من أشياء ، ولكنه مع ذلك يسعى إلى فهم ما ينتقد ، وبين الكاتب فى هذه الرسالة أن خصائص الديمقراطية الآثينية تلبث من مبادئ الحرية التى اعتنقتها أثينا ، كما يوضح الصلة الوثيقة بين القوة البحرية والديموقراطية . وجدير بالذكر أن الذى بلغه هذا « الاوليجاركى المتيد » فى استرشاده بالمبادئ العامة فيها سجل من تفاصيل جعل الناس يصغون رسالته بأنها أقدم نموذج للطريقة الاستباطية فى تطبيقها على المجتمع والسياسة .

وهناك رسالة أخرى عن الدستور الأثينى كتب من زاوية أخرى وقد نسبت تخميناً إلى ثيرامينيس ، ولقد قيل إن رسالة أرسطو عن دستور أثينا التى وصلت إلينا تعتمد على هذه الرسالة ، وهى رسالة لا وجود لها الآن ، وإن كانت قد وجدت فى وقت من الأوقات . وقد نوقشت الديمقراطية الآثينية فى هذه الرسالة على ضوء أعظم ساستها ، ومن تاريخ هؤلاء الرجال خلص كاتب الرسالة إلى أن الأفضل لأثينا أن تضع دستوراً معتدلاً مكان الديمقراطية المتطرفة التى وجدت فى عصر بركليس . وقد حاول المؤلف أن يجعل هذا الشكل من الدستور الذى يرميه صورة مطابقة للدستور القديم الذى كان معمولاً به فى عصر سولون . وربما اتخذ أرسطو من حجج هذا المؤلف ما ساعده على تفضيل الديمقراطية المعتدلة التى يتحدث عنها فى كتاب السياسة (١) .

---

(١) كرتياس، وهو أحد الطغاة الثلاثين الذين حكموا على ثيرامينيس بالموت، كان أيضاً كاتباً سياسياً . ويقال إنه كان يكتب بالشعر ويالثر عن المنكرات التى توصلت إليها البلاد المختلفة لجعل المرأة شيئاً مريئاً ( قارن مؤلف فيلاموكتز سابق الذكر ١٠١ . ١٧٥ ) كما يقال أيضاً إنه كتب عن دساتير إسبرطة وبياليا .

ومن الجائز أن الربيع الأخير من القرن الخامس في أثينا كان عصر تحرير رسائل من كل نوع ، وأن بعض آثار هذا النشاط يمكن تبيينها في الكتابات القديمة التي مازالت في حوزتنا ، ومع ذلك فمن الحكمة ألا نصدر حكماً في هذا الشأن ، بل إنه من الحكمة أيضاً أن نستشعر قدراً من الشك السليم في التخمينات الجريئة للتقاد من الألمان حول هذا الموضوع ، وهي تخمينات تقوم على أسس واهية . فأتيفون ، وهو الزعيم الحقيقي لثورة ٤١١ ، والرجل الذي ألقى خلال محاكمته خطاباً رائماً (لا وجود له الآن) دفاعاً عن نفسه ، هذا الرجل ربما حرر رسائل تناول فيها مواضيع العوام وفن الحكم مؤيداً ما كان يستق من مبادئه ، ولكن بما أن الدليل القديم الوحيد الذي نملكه يلبس هذه الرسائل إلى أتيفون الآخر وهو السفسطائي فمن البعث أن نحاول الحدس والتخمين ، بل ومن البعث للضعاف أيضاً أن نبعث كما فعل البعض عن آثار هذه المؤلفات المفقودة في مؤلفات كتاب آخرين وصلت إلينا (كتمثليات يوريبديس مثلاً) . ولقد ذهب البعض إلى أن شخصاً مزعوماً اسمه « بامليموس المجهول » ، وهو كاتب يقال إنه عاش في الجزء الأخير من القرن الخامس . واستدل على مؤلفه في كتابات رجل اسمه « بامليموس » وهو أحد أتباع المدرسة الأفلاطونية الجديدة . هذا الشخص المزعوم قيل إنه أتيفون السفسطائي . (ولو أننا لا نستطيع فهم الأساس الذي بنى عليه هذا القول<sup>(١)</sup>) كما قيل إن مؤلفه سابق الذكر هو رسالة في تأييد الاسترقاء . ومهما كانت شخصية هذا الرجل . ومهما كان العصر الذي كتب فيه . فإنه يشير إشارات عجيبة إلى الإنسان الأعلى (الوبرمان) فيصفه : — « بأنه رجل لا يقهر له بدن . ولا يتأثر بالعواطف . وهو هائل الحجم . صلب المود . لا تلين له قناة » .

ولكنه يرى أن بقية المجتمع يمكن أن تكون نداء له بفضل خضوعهم للقانون

(١) لقد ثبت من القلمة التي أنها أتيفون السفسطائي والتي اكتشفت حديثاً أن هذا القول باطل من أساسه وأن الشك الذي نبديه هنا أمر أكيد لأن آراء أتيفون كما عبر عنها في تلك القلمة هي العكس من آراء « بامليموس المجهول »

والقوة التي يكسبونها من جراء ذلك . كما يستعد أن القوة لا يمكن أن تظل قوة إلا بفضل المدالة وعن طريق القانون . وأخيراً : فهناك من يضمن أن الخطاب القصير الذي تنسبه رواية تقليدية إلى هيروريس الأتيكي : وهو خطيب عاش في القرن الثاني بعد الميلاد : هذا الخطاب الذي يقال إنه تمرن خطابي في موضوع مأخوذ من التاريخ اليوناني القديم ، كان في حقيقة الامر رسالة سياسية وضمت في قالب خطابي ، ألفها كاتب مجهول بين يولية وأغسطس سنة ٤٠ ق . م . ومع أن هذه الرسالة كانت موجهة اسمياً إلى شعب مدينة لاريسا لتأييد تحالف بينهم وبين إسبرطة ، ولحضمهم على تضيير دستورهم في اتجاه الأوليغاركية المعتدلة، فإن المقصود بهذه الرسالة كان شعب أثينا .

حقيق أن ما جاء في الخطاب المذكور من وصف لأهوال النزاع الداخلي ( «الذي هو أسوأ من الحرب بنفس القدر الذي تعتبر فيه الحرب أسوأ من السلم » ) ، ومن شرح للأوليغاركية يعتبر شاهداً ، إلا أن أى كاتب جاء بعد عصر كتابة تلك الرسالة وكان على إلمام بالكتاب القدامى ، من الجائز أن يكون قد نقل هذا الوصف وذلك الشرح عندما ألف تمريناً خطيباً . وكل ما نستطيع قوله إن خطباً من المحتمل أن تكون قد كتبت في أثينا في الربع الأخير من القرن الخامس تناول فيها كاتبوها مواضيع سياسية عامة ، ثم وزعت في صورة رسائل قصيرة ( كما حدث لخطب إيسوقراطيس في تاريخه متأخر ) . وحتى إذا كان الأمر كذلك فإن هذه الخطب قد ضاعت ، ولهذا فنحن بالضرورة لا نعلم شيئاً عن طبيعتها ، وبالأحرى لا ندرى شيئاً عن محتوياتها . والرسالة الوحيدة المؤكدة هي تلك كتبها أكسينوفون الزائف عن دستور أثينا .

وإلى جانب القصص التاريخي والرسائل التي تحتوى على تسجيل للحاضر أو الماضي أو التي تحكم عليهما ، كانت هناك محاولات لرسم خطوط المستقبل ، فلم يقتصر الناس على محاولة استخلاص آراء سياسية من اللهائيات القائمة ، بل حاولوا أيضاً وضع آراء

سياسية في صور دساتير مثالية . وقد كانت هذه الصور نتيجة طبيعية للاتجاهات الفكرية وللحاجات الفطرية القائمة في العصر . فالهجوم على الأشياء المتواضع عليها وامتداح الأشياء الطبيعية كان من الحتم أن يؤدي إلى اقتراح دول مثالية لها نظم « طبيعية » . والدراسة الأنثروبولوجية التي ساهمت في إيجاد حملة على نظم كالأسرة ، أصبحت الآن أساساً للانشاء الإيجابي . وكان من الطبيعي أن تقوم الدول المثالية الأولى على أساس ما كان يرويه الرجال عن الشعوب البدائية التي تعيش على الطبيعة ، وحتى في جمهورية أفلاطون نلص بعض آثار هذا الأساطير ، غير أن المشكلة العملية للاستثمار قد جعلت تلك الصور التي رسمت للمستقبل أقل خيالاً مما كان يمكن أن تكون ، ومع أن العصر الكبير للاستثمار كان قد ولى ، كما أن المجال غير المحدود للتجربة السياسية الذي أوجده إنشاء مجتمعات جديدة بصفة مستمرة قد أصبح الآن محدوداً ، مع كل هذا فقد بقيت بعض حالات للاستثمار كما ظل هناك مجال للتجربة . وفي سنة ١٩٤٤ نرى بروتاجوراس قائماً بدور المشرع للمستعمرة الأثينية في توربي .

وأول من رسم صورة تخطيطية لدولة مثالية هو الشاعر المسرحي كراتينس في ملهات سماها « التراث » غير أن أبرز الكتاب الذين صوروا اليوتوبيات ( الدولة المثالية ) هما فالياس وهيوداماس ، وقد عاش الاثنان في نهاية القرن الخامس (١) ، وسجل أرسطو آراءهما يفيض التفصيل في الكتاب الثاني من « السياسة » . ويقال أن نقطة البدء بالنسبة للأول ( فالياس من بلدة خالقيدون ) كانت اعتقاده أن المتاعب الاقتصادية هي التي تؤدي إلى النزاع الداخلي ، وبناء على هذا اقترح المساواة في ملكية الأرض ، وكان يرى أن هذا الإجراء ميسور جداً عند تأسيس المستعمرات ، أما في الدولة القديمة فمن الممكن تحقيقه بتنظيم عملية مهور الزواج ، فعلى الأغنياء إعطاء مهور

---

(١) لا يعرف شيء عن تاريخ فالياس . ولكن يبدو أنه كان معاصراً أكبر سنّاً لأفلاطون ، وأنه كان متأخراً بعض الشيء عن هيوداماس .

وعليهم إلا يأخذوا شيئاً ، وللقراء أخذ مهوور وعليهم عدم إعطاء شيء . وبذلك كنا هذا الاقتراح بالفيلسوف مل Mill ، الذى اقترح أن يعالج ما فى الملكية من تنايز بتحديد « مبلغ مالا يسمح لأى شخص أن يحصل على أكثر منه عن طريق اليراث أو الوصية » (١) . غير أن فاليس لم يقترح المساواة فى الملكية فحسب ، بل كان توافاً إلى تحقيق مساواة بين كل المواطنين فى فرص تعلم موحد . وثمة جانب آخر من مخططة ، وهو أنه كان يرغب فى جعل كل الصناع أرقاء فى خدمة الدولة . ومن المحتمل أنه كان يهدف من رواء ذلك إلى زيادة إيرادات الدولة ، ولكن الأكثر احتمالاً أنه كان يرى إلى منع للنافسة بين أولئك الذين وصلوا إلى مستويات مختلفة من الثراء عن طريق الصناعة ، وبين طبقة الفلاحين الذين ملكوا قطعاً متساوية من الأرض (٢) .

أما هيوداماس ، وهو رجل من أهالى مدينة ميليتوس كان قد استوطن أثينا ، فقد كان صاحب مخطط أكثر طموحاً ، ويحدثنا أرسطو أنه كان كثير الادعاء . وهو مجدد فى فن البناء وواضع مشروع لتقسيم المدن إلى مربعات بوساطة طرق متقاطعة ، وكان يحرص على أن يكون لظهوره الشخصى تأثير فى الناس ، فكان يرسل شعره طويلاً وبزئته بالمجملات ، أما ملبسه فبن مادة رخيصة ولكنها تحتفظ بدفء الجسم حتى تكون ناعمة صيفاً وشتاء ، وكان ذا علم بالفيزياء ، ومن الأمور التى كانت تتناسب مع خلقه وادعائه إلى حد ما أنه كان « أول رجل غير سياسى حاول أن يصف دولة مثالية » . وقد سبق أفلاطون إلى فكرة تقسيم الدولة إلى ثلاث طبقات . ولو أنه اختلف عنه فى أن هذه الطبقات كانت تتكون من الصناع والفلاحين

(١) ورد هذا فى كتابه « الاقتصاد السياسى » . ولأرسطو ( ١٣٠٨ ، ٢٤ ) اقتراح شبيه بهذا ، إذ يقول إن فى ظل نظام أوليجاركى هناك رغبة فى المحافظة ، يجب أن يتفاد الملكية باليراث لا بالوصية ، أو بالهبة . كما يجب ألا يرث الرجل الواحد إلا ميراثاً واحداً .

(٢) السيلسة ، طبعه نومان ، ٢ ، ٢٩٤ .

والمحاريين ، في حين أن طبقات أفلاطون كانت مكونة من طبقة متبعة واحدة وطبقة من المحاريين وثالثة من الحكام الفلاسفة . ومن الجائز أن نخطئ هيوداماس كان تقليداً للنظام الطبقي المصري . ومن الجائز أيضاً أن الرجل كان واقعاً تحت تأثير الفيشاغوريين كما يوحي بذلك استخدامه للرقم ثلاثة . وكما أنه قسم المواطنين إلى طبقات ثلاثة ، كذلك قسم الأرض إلى ثلاثة أقسام ، أحدها قسم مقدس يخص للأغراض الدينية . والثاني قسم عام يخص للمحاريين . والثالث قسم خاص يترك لطبقة الفلاحين . وجعله الأرض التي تفي بحاجات الجنود ملكاً عاماً يذكرنا بمخطط أفلاطون . وإن كان أفلاطون اتبع خطة مختلفة وخصص الأرض كلها للطبقة المتبعة ولكنه فرض عليها خراجاً نوعياً يستلزمه الجنود والحكام على الشيوع . واستخلاصاً من اقتراح هيوداماس أن تكون هناك طبقة خاصة من المحاريين وأن تكون أملاكها ملكاً للدولة . يمكن القول بأن هيوداماس كان يهدف إلى إقامة حكومة تناولتها يد الإصلاح . ولا تشوبها شوائب الصر . حكومة تحرر من العجز السياسي عن طريق التخصص . وتطهر من الفساد السياسي عن طريق الشيوعية . ولكنه من ناحية واحدة . لم يشذ عن النظام الأثيني . فالطبقات الثلاث في دولته التالية تكون في مجموعها « الشعب » . وهو الذي ينتخب حكماءه . وهنا يختلف هيوداماس اختلافاً كبيراً عن أفلاطون الذي لا يترك شيئاً للشعب ، بل يرى أن الطبقات المتبعة والطبقات المحاربة يجب أن تدين لحكم طبقة لا بد لهذه الطبقات في تعيينها . وقد قسم هيوداماس كتقسيمه للأرض القوانين والمواطنين ، إلى ثلاث أقسام ، قسم منها يتناول ما يقترض ضد الشرف والقسم الثاني يتناول ما عس الملكية وثالث الأقسام يتعلق بالجرائم التي ترتكب ضد الأرواح . وكذلك قسم الإدارة إلى ثلاثة أقسام وفق للمواضيع التي تدخل في نطاق عملها ، فهناك ما يخص الشعب ، وهناك ما يتعلق بالقرباء للمستوطنين . ثم هناك ما يتناول شئون الأجانب . وكان هيوداماس من أنصار إنشاء محكمة استثنائية عليا مكونة من المواطنين الأكبر سناً يمينون في مناصبهم



بعد انتخاب عام . وأخيراً فإنه اقترح مكافآت تمنح لمن يتكرون اختراعات تخدم  
الصالح العام<sup>(١)</sup> .

---

(١) ينقد أرسطو هذا الاقتراح في الكتاب الثاني من « السياسة » ، الفصل الثامن ،  
١٦ - ٢٥ . ويوجه تقديمه إلى ما يقترحه هيبودامس من تقسيم الدولة إلى ثلاث طبقات على  
أساس أن الجنود سيكونون دائماً القطاع الأقوى وبذلك يهيمنون على الحكومة رغم  
ما « للشعب » من حقوق الانتخاب . ويرى أرسطو أنه ليس من الضروري وجود طبقة منفصلة  
من الزراع لأن الصناع سيبحثون على صناعتهم كما أن الجنود لهم أراضيهم الخاصة . ثم يسأل  
عن مسألة زراعة الأرض المشاع ، فإذا زرعها الجنود لا يكون لديهم وقت للجندية ، وإذا  
زرعها الفلاحون يتفانون بالعمل أكثر مما يجب ، وإذا تولت هذا العمل طبقة غير الجنود  
والفلاحين ، أصبح هناك أربع طبقات في الدولة .

## ملحق

### قطعتان من رسالة انتيفون المسطواني

« عن الحق »

#### القطعة الأولى :

تتضمن العدالة ( من وجهة النظر المادية ) : ألا يتخطى المرء أية قاعدة قانونية من وضع الدولة التي يعيش فيها ك مواطن ( أو بالأحرى ألا يعرف عن المرء أنه خرق هذه القاعدة ) . وعلى هذا الاعتبار إذا أبدى الإنسان عظيم تقديره للقوانين أمام الناس ، فإذا ما خلا لنفسه أقام وزناً كبيراً لقواعد الطبيعة ، مثل هذا الإنسان يكون ممارساً للعدالة بالطريقة التي تلائمها أعظم الملاءمة . ذلك أن قواعد القوانين شيء طارئ من الخارج<sup>(١)</sup> . أما قواعد الطبيعة فهي شيء حتمي منبعث من الداخل . ثم إن قواعد القوانين هي وليدة اتفاق وليست من صنع الطبيعة . أما قواعد الطبيعة فهي عكس ذلك تماماً . وبناء على هذا إذا تخفى المرء القواعد القانونية دون أن يكشف أمره أمام أولئك الذين وضعوا الاتفاق أصبح في حل من العقوبة وفي منأى عن المار . غير أنه يقع تحت طائلة العقاب ويلحقه المار

---

(١) يتناول أفلاطون في أول « الجمهورية » وخاصة في أول الكتاب الثاني هذه القطعة نفسها - وهي هل من المهم للإنسان أن يحارس العدالة إذا كان بعيداً عن الأظفار ؟ وهل إذا أتبعه خاتم سحري ( خاتم بيجيس Jygs ) يجعله غير مرئي يكون للعدالة قيمتها ؟ ( الجمهورية ، ٣٥٩ - ٣٦١ ) .



إذا ما لاحظته الأعين . والأمر بخلاف ذلك إذا تخطى الإنسان القواعد الكامنة في الطبيعة ، فإذا ما كلف الإنسان أية قاعدة من هذه القواعد أكثر مما تطبق ، فإن المواقب الوخيمة لهذا العمل لن يترتبها نقص في حالة عدم اقتضاح الأمر ، ولن تزداد لو علم الناس جميعاً بهذا العمل . ويرجع هذا إلى أن الضرر الذي يتعرض له لا يتوقف على رأى الناس بل على حقائق الأمر ذاته (١) .

والسألة التي تنينا هنا تنبث من كل وجهة نظر . فأكثر الأشياء التي تصف بالعدالة من الناحية القانونية هي رغم ذلك في وضع عجاف للطبيعة ، وإنك ترى القانون يحدد للميون ما يجب أن ترى وما يجب ألا ترى ، وللاذن ما لها وما ليس لها أن تسمع . واللسان ما يجب وما لا يجب أن ينطق به . وللأيدي ما من حقها وما ليس من حقها أن تفعل . وللأقدام أين تذهب وأين لا تذهب . وللعلل ما يجب أن يرغب فيه وما يجب أن يبتذله . غير أن الأشياء التي تسمى القوانين إلى إبعاد الناس عنها ليست أكثر ( أقل ؟ ) قبولاً لدى الطبيعة أو أقل قرباً من الطبيعة ومن الأشياء التي تسمى تلك القوانين إلى اجتذاب الناس إليها . كما أنها ليست من الطراز نفسه . ويمكن إثبات ذلك بالآتي :-

الحياة والموت كلاهما من اختصاص الطبيعة ، والناس يحصلون على مقومات الحياة من الأشياء التي تقدمهم ، ويسرون نحو الموت إذا أخذوا بأوضاع تضرهم . غير أن الأشياء التي تعتبر نافعة في نظر القانون هي قيود على الطبيعة ، أي أنها تمنع الناس من الحصول على الحياة ، وهي أحد شئون الطبيعة ، من الأشياء التي يزون فيها تفعلاً حقيقياً

---

(١) تخطى قواعد الصحة مثلاً ( نستطيع أن نفترض أن هذا هو هدف المؤلف ) له رد فعل حتى يحمي بصورة مؤكدة نتيجة لحقائق الواقع . أما خرق القاعدة التي تنهى عن عبادة الزور فلا ينتج عنه رد فعل جسدي ، إلا إذا اتضح أمر الإنسان . وفي هذه الحالة يتوقف رد الفعل على رأى الناس .

لهم ) ، بينا الأشياء التي قضت الطبيعة بأنها نافعة حقاً هي أمور في متناول الجميع ، ووطيلة من كل قيد ( أى أنها تمنح الناس حرية أخذ الحياة من الأشياء التي يرون فيها نفعاً حقيقياً لهم ، لأن تلك الأشياء الطبيعية هي نفسها الأشياء التي يجد الناس فيها نفعاً حقيقياً ) (١) . وعلى هذا فإن الأشياء التي تسبب الألم ( وهذا تكون قرية من الموت ) إذا نظرنا إليها نظرة سليمة ، لا نجد أنها تنفي الطبيعة (٢) أكثر ( بل على العكس نجد أنها أقل فائدة ) من الأشياء التي تبث اللذة ( وهذا تكون قرية من الحياة ) . ولهذا أيضاً فإن الأشياء التي تسبب الألم لا تكون أكثر نفعاً ( بل أقل نفعاً ) من الأشياء التي تسبب السعادة ، لأن الأشياء النافعة حقاً يجب ألا تسبب الألم بل يجب أن تؤدي إلى النعم (٣) ... [خذ حالة أولئك الذين لا يتحركون لرد

(١) الحجة فيما يخص بهذه النقطة ليست واضحة . ويبدو أنها تنفي أن الحياة والموت أمور طبيعية . وأن الحياة تتوقف طبعاً على الأشياء النافعة للجسم وأن الموت يحدث طبعاً بفعل الأشياء الضارة للجسم . فإذا ما وضع القانون ترفيلاً آخر مفضلاً لهذا التامم والشار ، وإذا ما وضع هذا التعريف موضع التنفيذ ، فإن القانون يدخل في التناقض الحز لسالة الحياة والموت .

(٢) وهي لانفيد الطبيعة لأنها لا تنفي الحياة التي هي من شئون الطبيعة .

(٣) يبدو أن هذه الحجة تؤيد شكلاً مبسطاً من مذهب اللذة ، وإن كان التعبير عنه يختلف إلى الوضع . وربما أمكن صياغتها كالآتي : —

إن الناس يحكم الطبيعة بنشدون الحياة ، ولهذا فهم يحكم الطبيعة يرغبون في الأشياء التي تناسب الحياة . وبما أن الأشياء البارة تنفي الحياة ، فإن الناس يحكم الطبيعة يسمون إلى هذه الأشياء ، ولكن الأشياء الطبيعية هي أيضاً الأشياء الحقيقية . وبما أن اللذة مفيدة بحكم الطبيعة لأنها تناسب الحياة ، التي هي بحكم الطبيعة أمر مرغوب فيه ، لهذا تكون اللذة مفيدة حقاً . غير أن القانون لا يسير في هذا الاتجاه ، فهو يقرر أن بعض الأشياء غير مناسبة ، مع أنها بحكم الطبيعة وبحكم الواقع أشياء مفيدة . فهو يقرر مثلاً أن الرجل الذي يضور جوعاً إذا سرق كان عمله هذا غير مناسب ، مع أن هذه السرعة في واقع الأمر شيء نافع لأنه يمكن الرجل من الحياة .

وبالعكس يقرر القانون أن بعض الأشياء نافعة مع أنها بحكم الطبيعة والواقع ليست كذلك . ومثل ذلك قوله إن الرجل الذي يضور جوعاً ويرفع عن السرقة يكون عمله هذا نافعا ، مع أن هذا العمل ضار في واقع الأمر لأنه يؤدي بجناحه .

الاعتداء إلا بعد وقوع الاعتداء ، ولا يكونون البادئين بالاعتداء على غيرهم أبداً ، أو أولئك الذين يقابلون إساءة والديهم بالإحسان ، أو أولئك الذين يتركون غيرهم يشنون تهمة ضدّهم بحلف البين ، ولا يواجهون أمثال هذه التهم أنفسهم ، فلا شك أن كثيراً من هذه الأعمال تحافى الطبيعة ، وتسبب الكثير من الآلام على حين يمكن التخفيف منها ، وتنجح القليل من اللذة بينما يمكن الاستزادة منها ، وتؤدي إلى الأذى في حين يستطاع تجنب ذلك الأذى .

[ ثم يهاجم الكاتب الدلالة القانونية من ناحية أخرى . ولقد انصب هجومه على الآن على القانون وما يفرضه من أوضاع ، أما الآن فهو يهاجم دور القضاء وما تسير عليه . وبعد أن قرر أن القانون يعمل الصواب خطأ تراه يقرر الآن أن جهاز القانون يميز عن وضع فروضه الزائفة موضع التنفيذ ] .

فيذا ما انتهى الوضع إلى أن أولئك الذين يسلكون هذه السبل يلقون عوناً من القوانين ، أو أن أولئك الذين يأخذون بهذه الأساليب تصيهم أية خسارة من جراء

---

= وهذه المحبة تطوى على مخالطة لأنها تفرض أن الفرد يعيش منزلاً . ولو أن الفرد يعيش في عزلة تامة عن غيره ، لكان من النافع له أن يسرق : غير أنه في هذه الحالة لا يجد من يسرق منه :

وعا أن الفرد يعيش في مجتمع ما ، وعما أنه عضو في هذا المجتمع ، فإن شيئاً لن يكون ضاراً به بمعنى اللذة ما دام هذا الشيء مفيداً من الناحية الاجتماعية . فإذا كان من المفيد اجتماعياً أن تكون هناك ملكية واحترام الملكية ، فإن عضواً من أعضاء المجتمع لا يباحه ضرر أو تصيبه خسارة إذا احترق ملكية الغير إذ لابد أن الغير يحترمون ملكيته . وحتى إذا لم يكن مالكا اليوم فإن هذا لا يمنع من أن يصبح مالكا غداً . والحقوق والواجبات تصل بعضها ببعض ، وكل منها يتضمن الآخر : أما كون الإنسان يستطيع السطو على الحقوق دون أن يتكشف أمره فانه لا يطل هذه المحبة لأنه فرض لا يمكن الأخذ به ، فالإنسان الاجتماعي الذي يعيش مع زملائه لا يمكن أن يكون غير مرئي . وكلما أحكم المجتمع أجهزته ، لا من حيث الشرطة تحب بل من حيث اللواصمات كلما أصبح كل أعضائه يعيشون في بيوت من زجاج .

القوانين ، في هذه الحالة قد يكون هناك بعض الفائدة في طاعة القوانين . ولكن الحقيقة أن العدالة القانونية ليس في إمكانها أن تكون عوناً لأولئك الذين يأخذون بهذه الأساليب . ففي مبدأ الأمر ( قبل أى إلزام قانوني بالحقائق ) تسمح هذه العدالة القانونية بأن يضار من يقع عليه الضرر وأن يرتكب الطرف للمتدى الجرم الذى يريد ارتكابه . ولا يقتصر الأمر على أن العدالة القانونية ليست في موقف يسمح لها عند هذه النقطة ، أن تحول دون وقوع الضرر على المتدى عليه ، أو أن تمنع المسمى من ارتكاب جرمه ، بل إن هناك ماهو أكثر من هذا . فلذا تناولنا عمل العدالة القانونية فيما يخص الجزاء المادل ( وهو الذى تقرر العدالة أنها تمنعه ) فإتينا نجد أن العدالة ليست في جانب من يقع عليه الضرر أكثر منها في جانب المسبب لهذا الضرر :

وإلى هنا نجد بقية سطور القطعة مهلهلة ، ولكن يبدو أنها تبنى أنه عندما تنظر قضية أمام المحكمة ، فإن من لحقه الضرر ليس في مركز أحسن من مركز التسبب في الضرر بل قد يكون مركزه أسوأ ، وليس في وسعه إلا إثبات واقعة الضرر ومحاوله إقناع المحكمة بها . كما أن التسبب في الضرر يمكنه أن ينكر الواقعة ويسمى إلى إقناع المحكمة بصحة نكرانه . ولا يحدد موقف المحكمة في نهاية الأمر إلا كون أحد الطرفين أعظم قدرة من الطرف الآخر .

وليس هناك ضمان لأن تكون القدرة الأكبر في جانب المتدى عليه . (١)

---

(١) إذا كان هذا هو مبنى التلمذة ، فيجب أن نذكر أن محاكم أيتنا كانت محاكم شعبية واسعة تظهر فيها قيمة المهارة الخطابية والقدرة على عرض القضية عرضاً مقنعاً . ( « جبل القضية الأضعف تبدو قضية أقوى » ) .

### القطة الثانية

(إن من يولدون من أسرة عريقة) يلقون منا ترحيلاً واحتراماً ، أما من يولدون من أسرة وضيعة فلا نصيب لهم من احترامنا وتحييلنا . ونحن من هذه الناحية بعيدون عن التحضر ، بل قل إتنا في مسلكنا نحو بعضنا البعض أقرب إلى الحممية . لقد وهبتنا الطبيعة مواهب واحدة من كل الوجوه ، سواء كنا من اليونان أو من البرابرة (١) . ولنا أن نلاحظ خصائص أية قدرة من القدرات اللازمة لكل الناس بحكم الطبيعة . . . فليس ملنا من يتفرد ( بأية ميزة من هذه القدرات الطبيعية ) سواء كان يونانياً أو بربرياً ، فنحن جميعاً نستشق الهواء نفسه من أفواهنا ونخاشعنا . :

---

(١) تارن ما كان يردده القديس بولس الرسول قائلاً .

« ليس في المسيح إغريق أو يهودى ، عثن أو غير عثن ، بربرى أو سكثى ، عبيد أو حر . »



## الفصل الخامس

### سقراط وصغار أثينا

#### حياة سقراط :

ننتقل الآن من هذه الإشارات إلى دراسة شخصية عظيمة هي شخصية سقراط .

كان سقراط مواطناً أثينياً قسماً (١) على عكس المفكرين الذين عرضنا لهم حتى الآن والذين كانوا أجانب استوطنوا أثينا لأن هذه المدينة كانت في واقع الأمر قسبة اليونان . ولد سقراط حوالي سنة ٤٧٠ ، وتوفي حقه سنة ٣٩٩ ، أى أنه أمضى شبابه في عصر بركليس الزاهر ، وباش سنوات عمره الأخيرة وسط قلاقل الحرب البوبونيزية . ولقد ساهم مساهمة كاملة في الواجبات المدنية العادية للعصر الذي عاش فيه : فخارب كجندى مدجج بأسلحة ثقيلة في الحملات الأثينية بإقليم تراقيا Thrace ثم خاض معركة ديلوم بعد أن أصبح مسلحاً الثابت الرصين موضع الإعجاب . وعندما بلغ الخامسة والستين أصبح عضواً في المجلس . وكان عضواً في لجنة المجلس التي تولت رئاسة الجمعية يوم أن حكمت بالموت بعد تصويت واحد على تسعة من قواد أثينا دفعة واحدة لأنهم لم ينقذوا العرقى من الجنود في موقعة أرجينوساي البحرية سنة ٤٠٥ .

---

(١) كان أركلاوس أول مواطن أثينى اتجه نحو الفلسفة . وكان سقراط تلميذه ، ومن الجائز أنه خلفه في رئاسة المدرسة التي أنشأها .

ولما كان هذا الحكم بالإعدام جملة ينافى قاعدة من قواعد الدستور ، فإن سقراط وحده من بين كل أعضاء اللجنة رفض الموافقة على عرض مثل هذا التصويت غير الدستوري على الجمعية (١) وبعد سنة من هذا الحادث ، عندما كان «الطغاة الثلاثون» عارسون حكماً إرهابياً في أثينا ، صدر له أمر مع غيره من المواطنين بأن يقتلوا مواطناً كان الطغاة قد أهدروا دمه ، توطئة لإعدامه . وفي هذه المرة أيضاً رفض سقراط أن ينفذ أمراً اعتبره غير قانوني . ومن هذا ترى أن حياة سقراط كمواطن أثيني كانت تتميز بماملين اثنين : بالثبات في أداء واجبه المدني والإصرار على رفض تخضعي حدود القانون المدني .

كان سقراط ابن نحاس ( ويجب أن نذكر أن النحاس الأثيني كان يعتبر صانعاً شأنه شأن البناء وصانع الأواني ) ، وقد أخذ عن والده تلك الحرفة ، وهنا أيضاً يبدو سقراط مواطناً أثينياً قحاً . غير أنه كرس حياته لدراسة الفلسفة واختلط بكل المفكرين الذين استوطنوا أثينا في النصف الثاني من القرن الخامس . وكان في البدء ، وحتى سنة ٤٣٥ ، منصرفاً إلى علم الفيزياء المعروف في ذلك العصر . ويبدو أنه درس أغلب النظريات السائدة ، وتبين أنها لا تعطي إلا تفسيراً آلياً للكيفية التي صنعت بها الأشياء ، بينما كان يريد تفسيراً سببياً (٢) بين الباعث على وجودها . وبعبارة أخرى كان يسعى إلى الارتفاع عن مستوى العلم الطبيعي للنصرف إلى المادة والوصول إلى الفلسفة الحقيقية التي تبحث عن السبب النهائي للأشياء . وهذه خطوة هائلة ، وإذا ما اتخذت انتقلنا في قفزة واحدة من عالم أناكسيماندر وهرقليطس إلى عالم

---

(١) تقول بعض الروايات إن سقراط لم يكن عضواً في اللجنة الرئاسية للجلسة لحجب بل كان رئيساً للجنة في ذلك اليوم ، وبالنسبة كان رئيساً للجمعية . فإذا كان الأمر كذلك فإن سقراط كان هو الشخص الذي أخذ الأصوات . وقد أخذ على عاتقه شخصياً مسؤولية رفض هذا الإجراء .

(٢) انظر ص ١٣٣ من كتاب « الفلسفة اليونانية » تأليف برت .

أفلاطون وأرسطو . وترجع أهمية سقراط إلى أنه يمثل هذا الانتقال، وتحول سقراط من الدراسات الفيزيائية إلى بحث أعمق ، يرجع تبعاً لما لدينا من مصادر ، إلى صوت مهبط الوحي في دلفي الذي كان له أهميته الكبيرة في حياة اليونان العامة منذ القدم ، والذي كان له الآن أثره العظيم في حياة واحد من أكبر فلاسفة اليونان . والمسألة إن أحد أصدقاء سقراط سأل مهبط الوحي في دلفي عما يكون أكثر الناس حكمة . فقال الوحي إن سقراط هو ذلك الرجل . أما سقراط ، وكان حصبياً ولكن فيه دعابة، فإنه وطد العزم على مخططة الوحي بسؤال أشخاص آخرين وإثبات أنهم أكثر حكمة منه ، غير أنه نجح بذلك في الوصول إلى عكس ما كان يهدف إليه، إذ تبين أنهم على قدر كاف من الجهل بحيث يدعون معرفة ما لا يعرفون ، بينما كان هو حكيماً إلى درجة أنه يترف « بأنه لا يدري شيئاً سوى أنه لا يدري شيئاً » ومنذ ذلك الوقت خصص نفسه لحياة الخدمة مؤمناً بأنه مكلف برسالة من إله دلفي ، فأخذ على عاتقه القيام بحملة ضد أذعياء العلم وأصبح من دعاة الحكمة الأصلية .

### أسلوب سقراط ونظريته

هذه الرواية عما نستطيع تسميته « التحول » في حياة سقراط تتضمن شيئين ، أولهما أن لسقراط أسلوباً خاصاً وثانيهما أن له نظرية خاصة . أما الأسلوب فهو الجدل . فبدلاً من الأسلوب الأيوني القائم على إجمال نتائج سبق الوصول إليها في ترغاض أو شعر مليء بالألفاظ ، وبدلاً من الأسلوب السفسطي القائم على الترتيب المنظم للموضوعات وفق خطة موضوعة وفي حديث فصيح ، بدلاً من كل هذا أخذ سقراط بأسلوب السؤال والجواب واتبعه في كل مكان ومع كافة الناس . ولقد كان هذا الأسلوب محدداً ، شبيهاً بنمط الأسلوب المدرسي للصور الوسطى » . فهناك قواعد لاختيار موضوع النقاش ، وقواعد للإجابة المناسبة على الأسئلة . ولا شك أن هذا الأسلوب كان مكروهاً لمن يقع فريسته ، ومن الممكن أن يصبح مجرد جدل يهدف إلى التغلب على الخصم فينحو بالدليل إلى أي اتجاه بقصد الجدل دون غيره ، ولكنه على الرغم من ذلك كان في يد سقراط أداة لاستنباط الحقيقة . وفي استطاعتنا

تبين طريقة هذا الأسلوب من محاورات أفلاطون التي تعتبر وليدة أسلوب سقراط كما يستدل على ذلك من لفظ « الجدل » الذي وصفت به . أما نظرية سقراط فهي التي نستطيع تسميتها نظرية « المرفقين » . ذلك أنه كان يعتقد أن المعرفة نوعان ، نوع ظاهر لا يمتلكه الإنسان في أحسن الفروض إلا بصفة غير مضمونة ، أما النوع الآخر فهو للمعرفة الحقيقية التي يمتلكها العقل بصفة دائمة . وكان يرى أن واجب الناس جيماً أن يمشوا عن المعرفة الحقيقية ، وأن السبيل الوحيد إلى ذلك هو أن « يعرفوا أنفسهم » ، أي أن يعرفوا مبلغ ما يعرفون . وكان يرى أيضاً أن المعرفة الحقيقية هي أيضاً الخير الحقيقي .

وإذا كان لنا أن نلسب نظرية معينة إلى سقراط فإن هذه النظرية هي إحدى نظريتيه . ومن الواضح أن الأهمية التي كان يلقها سقراط على قيمة المعرفة الحقيقية تشبه الأهمية التي كان يلقها السفسطائيون على تلك المعرفة الخاصة التي كانوا يقولون بأنهم يقولونها إلى تلاميذهم . ولم تقتصر جهود السفسطائيين على وضع مناهج منظمة لبعض المواضيع كخطابة ، تلك المواضيع التي كانوا على اعتماد لإمداد تلاميذهم بمعرفة فنية عنها ، بل إنهم جعلوا من السلوك الإنساني نفسه فناً من الفنون وادعوا أنهم قادرون على تغذية الناس بمعرفة خاصة عن هذا الفن تكسبهم « صلاحية » أو كفاية عملية تمكن صاحبها من تسيير دفة الدولة والأسرة على السواء بطريقة سليمة . الصلاحية الحقيقية إذن ، في نظر السفسطائيين وفي نظر سقراط ، تتوقف على معرفة خاصة وتضمن هذه المعرفة . وليس في مقدورنا القول بأن للطائفة بين الصلاحية والمعرفة هي نظرية اختص بها سقراط ، بل إن العكس هو الصحيح ، فالسفسطائيون يقولون إنهم كانوا يعلمون الصلاحية ، كان لابد لهم أن يلتزموا المبدأ القائل « بأن الصلاحية هي المعرفة » ، لأنها لو لم تكن كذلك لما كان في الاستطاعة تعليمها ، وإذا كانت من الأشياء التي لاتعلم أصبحت مهنهم لا مبرر لوجودها .

ولكن تهم نظرية سقراط الخاصة فهما جيداً ، علينا أن نبدأ أولاً بملاحظة أوجه

الشبه بينه وبين السفسطائيين حتى نتبع ما كان بين آرائه وآرائهم من فروق جوهرية .  
وهنا يجب أن نلاحظ أولاً أنه يختلف عنهم فيما يذهبون إليهم أن الصلاحية فن خاص  
أو بمباراة أدق أنها إجابة فن خاص لا يمكن بلوغها مثل باقي الفنون المائة إلا بالحصول  
على معرفة خاصة بهذا الفن . فلم يكن من رأيه أن هناك فناً خاصاً بالسلوك الإنساني  
أو أن الصلاحية هي قدرة خاصة على ممارسة هذا الفن الخاص . بل كان يرى أن  
الصلاحية هي تدرعامة ، وهي بهذه الصورة شيء لا مثيل له ، فهي التي تقع أي شيء  
آخر في مكانه الصحيح ووضعه السليم ، وتنظم هذه الأوضاع بحيث تحدد النسبة اللازمة  
والعلاقات السليمة لكل نشاط في الحياة ولكل مجال من مجالاتها . وباختصار كان  
يرى أنه لا وجود لفن يسمى فن السلوك الإنساني يشبه فن الخطابة ؟ وأنه لا وجود  
لما يسمى صلاحية في هذا الفن توازي التفوق في فن الخطابة . ولكن هناك ما يسمى  
صلاحية ، وهي كفاية عامة للنفس الإنسانية كلها يترتب عليها توازن وانسجام بين  
جميع أوجه نشاطها (١) . ويترتب على هذا الرأي أن للفرقة اللازمة للوصول إلى  
الصلاحية ليست معرفة خاصة حرفية ، لا يمكن الحصول عليها إلا بتعليم خاص .  
ولم يكن من رأى سقراط أن الصلاحية تتطلب مادة جديدة خاصة للمعرفة تشتمل على  
نظريات فلسفية خاصة ومختلفة في طابعها عن مادة المعرفة التي يتمتع بها الماديون  
من الناس . ولم يقل أبداً إنه يعلم الناس معرفة الأشياء المتعلقة « بالطبيعة » حتى  
يستعينوا بقوة هذه المعرفة على نبذ الأشياء المتعلقة « بالقانون » . والحق أنه كان  
ذا إيمان ثابت بالقانون ، ولكن هناك شيئاً أعمق من هذا دعاه إلى القول بأن  
الصلاحية لا تنطوي على الإلزام بمادة جديدة من المعرفة وهو اعتقاده أن مبلغ ما يعرفه الإنسان

---

(١) من الأسباب التي دعت سقراط إلى القول بأن الصلاحية ليست فناً ، أنها ليست  
كأثر الفنون تستطيع عمل الشيء وعكسه ، فالخطابة في مقدورها مناصرة قضية عادلة أو غير  
عادلة ، والطبيب له القدرة على أن يشفي ويعيت . أما الصلاحية فليس لها إلا نتيجة واحدة .  
ولها فهي ليست فناً .

لا يساوى في أهميته الوسيلة التى وصل بها إلى هذه المعرفة ، ولم يكن يهدف إلى الكم فى معرفة أشياء جديدة بقدر ما كان يهدف إلى حذق طريقة جديدة لمعرفة أشياء قديمة . أى أنه لا يهتم بأن يعرف الإنسان شيئاً كثيراً عن « طبيعة » مختلف عن العالم العادى قدر اهتمامه بمعرفة العالم العادى نفسه ، وهى معرفة بالسبب الذى جعل هذا العالم كما هو . ولقد سلم سقراط بأن للعرف ناحيته الأخلاقية ، غير أنسمى إلى السمو بها بأن بين الناس السبب الذى من أجله وجد هذا العرف « والفكرة » التى قام عليها . وهذا يعود بنا إلى نظريته عن « للمعرفتين » التى نستطيع الآن رؤيتها فى كامل شكلها . فالمعرفة التى يلم بها الناس عادة ليست معرفة مطلقاً بل هى مجرد رأى ، أى أنهم يعرفون الأشياء بمعنى أنهم كثيراً ما سمعوا عنها ، ولكنهم لا يعرفونها بالمعنى الذى يحق لنا أن نسميه معرفة ، فهم لا يعرفونها كوليده لسبب ، ولا يملكون مدى العلاقة بينها وبين السبب الذى أوجدها . ومثل ذلك أنهم يملكون بضرورة توخى الاعتدال لأهم سموا ذلك ، غير أن علمهم هذا ليس بالمعرفة الحقيقية لأهم لا يملكون السبب فى ضرورة توخى الاعتدال ، ومن هذا نرى الدافع الأساسى الذى جعل سقراط يشد تفسيراً سيبياً للأشياء ، فالمعرفة ، أو قل المعرفة التى لها وزنها ، لا يمكن الحصول عليها إلا بمثل هذا التفسير .

وإذا كانت الصلاحية هى المعرفة ، وإذا كانت المعرفة من نوعين ، فلا بد من أن يكون هناك نوعان من الصلاحية . ذلك ما كان يعتقد سقراط . فهناك صلاحية قائمة على الرأى ، وصلاحية قائمة على المعرفة . أما الرأى فهو شئ غير مضمون قد ينسأه صاحبه أو يتغير بفعل مؤثر خارجى ، وعلى هذا تكون الصلاحية المبنية على الرأى شيئاً يوزنه الضمان . أما المعرفة فهى شئ ثابت الدعامة لأنها قائمة على إرجاع الأمور إلى أسبابها بطريقة تطيلية ، ولهذا تكون الصلاحية القائمة على المعرفة ثابتة الأركان . والصلاحية للتركزة على الرأى لا تعدو أن تكون مسألة عادة من العادات ، أما الصلاحية للمتسندة إلى المعرفة فهى مسألة اعتقاد مسبب وعمق نظر رشيد . والصلاحية التى من النوع الأول هى صلاحية عامة ، وأما الثانية فهى صلاحية فلسفية .

ومع أن النوعين يمكن اعتبارهما متباينين إلا أن كليهما من أشكال الصلاحية ، مضمونها واحد ، والفرق بينهما هو فرق في فهم هذا المضمون . وفيما يتعلق بهذا المضمون كان سقراط يرى أن الصلاحية العامة صلاحية حقيقية ، ولم يحاول أبداً ، كما رأينا ، أن يحدث ثورة في هذا المضمون أو أن يضع مكانه مادة أخلاقية جديدة ، واعتراضه على الأخلاق المتواضع عليها في شكلها العادي لم يكن راجعاً إلى أنها تقوم على مبادئ خاطئة ، بل إلى أنه يبرزها الدعاية بالمبادئ التي تستند إليها ، وهي مبادئ كانت في رأيه صحيحة تماماً . وبسبب الافتقار لهذه الدعاية ، فإن الأخلاق العادية كان بها عيبان ، فإثماً لم تنبثق من فهم للمبادئ ، بل من ميل طبيعي جاء عقوفاً ، أو من تربية وليدة الصدفة ، فإنها تكون عرضة للزوال إذا تغيرت البيئة ، ولا تستطيع الاستجابة إلى مطالب جديدة لم يسبق لها وجود من قبل . أما العيب الأكبر من هذا فهو أن هذه الأخلاق لا يمكن إصالتها إلى الخير . وبما أن الصلاحية القائمة على المبادئ تقبل تعريفاً من نوع ما لتلك المبادئ ، فإن المرء يستطيع أن ينقل إلى غيره ويعلمه شيئاً يمكن تضمينه في تعريف عام . ولقد كان سقراط ضعيفاً بالوصول إلى هذه التعريفات العامة فجعلها القاية من جدله واستجواباته . وإنك لترى أرسطو يتحدث عن سقراط كأول من أدخل التعاريف العامة . وبهذا المعنى نستطيع القول بأن سقراط كان معلماً أخلاقياً . ولأنه كان يسعى إلى أن يكون معلماً أخلاقياً فإنه لم يقتنع بالصلاحية التي لا يمكن تدعيمها نظراً لأنها لا تقوم على مبدأ ولا يمكن فهمها في أي تعريف يوضع لها .

وفي مقدورنا القول ، بوجه عام ، إن سقراط كان رجلاً مفكراً سواء في مجال الأخلاق أو في مجال السياسة ، وكما أن هرقلitus قال في قديم الزمان « لقد بحثت في قرارة نفسي » ، كذلك كان سقراط ينشد هذا البحث والهداية الحيرة بالحياة التي تستند على هذا البحث . ولقد اعترض على فكرة الاقتراع لأنها تتيح الفرصة للصبر كما تتيحها الكفاية ، واعترض على حكم جمعية وطنية ذات سيادة يستوي فيها الجبهة بنين

السياسة ومن لم دراية بهذا الفن ، ولكل منهم صوت يساوى صوت غيره في الشؤون العامة . بل إنه كان ناقداً للسياسة الأثينيين الذين يهيمنون على الجمعية كما نستخلص من محاورتي « مينون » و « جورجياس » . ومن المحاوراة الأولى نعرف أن هؤلاء السياسة كانوا في أحسن الفروض ذوى معرفة غريزية سياسية ، ولكنهم يعمزون عن إيصال هذه المعرفة إلى أبنائهم أو خلفهم ، كما نستخلص من المحاوراة الثانية أنهم ، في أسوأ الفروض ، كانوا حكاماً ورعاة زائفين علثون للدينة « بالرافى » والأرصفقوا الجدران والإيرادات » ويسمون إلى الشعبية بإرضاء الجماهير ، ولكنهم ينسون الأشياء التي تدخل في نطاق العدالة والاعتدال . وعلى ذلك كان سقراط يدعو إلى أن إدارة الشؤون السياسية في حاجة إلى معرفة وخبرة قائمة على مبادئ أولية . وهنا نلح البذرة الأولى لنظرية التخصص التي تناولها أفلاطون بالتفصيل في « الجمهورية » . وكان بين الذين يحضرون محاضرات سقراط بين آن وآخر بعض المحترفين للجندي ، ولهذا كان يسر أمثال هؤلاء أن يكون جوهر المحاضرات التي يستمعون إليها هو بيان الحاجة إلى نظام حرفي قائم على معرفة عملية . وكان رأى سقراط من حيث الاهتمام بالاحتراف في مجال السياسة هو نفس رأى السفسطائيين ، ولولأن الواضح كما رأينا أنه كان يريد أن يذهب التدريب لمهنة السياسة إلى مدى أبعد مما يريده السفسطائيون ، ويقصد بذلك أن يكون أشبه بتعليم فلسفي يترتب عليه فهم واع لمبادئ السياسة الجوهرية . ونستخلص من هذا أن سقراط كثيراً ما كان يلجأ في أحاديثه إلى التشبيه بين الفنون ، فإذا لم تكن الصلاحية فناً ، بل شيئاً أصح وأعم ، فإن السياسة على أية حال يجب أن تعالج على اعتبار أنها فن ، وبذلك يجب أن يطلب إلى السياسي أن يمارس تدريباً لفترة معينة كما يفعل الصانع تماماً ، ولكن يجب ألا ننسب السياسي بالصانع تشبيهاً كاملاً وفي مثل هذه السهولة لأن السياسي إذا أصبح منوطاً بشئون العدالة والاعتدال كان في حاجة أول كل شيء إلى الإلمام بفكرة فلسفية صادقة عن الصلاحية ، وهو أمر أكثر من الفن ، كما كان يقول سقراط في تعاليجه دائماً .

وقد يوصف سقراط بأنه كان رجلاً مفكراً ، ولكننا لا نستطيع الاكتفاء بهذا



الوصف . ففي المقام الأول ، لم يكن المقصود بالقدرة الذهنية أبداً في نظر اليونان ، وأقلهم في هذا الشأن سقراط وتلميذه أفلاطون ، أن تكون صوتاً جافاً لا حياة فيه للعقل ، بل كانت تعنى في نظرهم شيئاً به « لمسات من الماطفة » ، شيئاً لا تنشأ عنه المعرفة فحسب ، بل ينشأ عنه توجيه للإرادة ويترتب عليه فعل عملي . فمعرفة الحقيقة بطريق العقل هي أن يحب المرء ما يعرفه . وأن تفهم الجمال في الأشياء برؤيتك أنها جميلة لأنها تشترك في الفكرة الخالدة أو الشكل الخالد للجمال ، فإن هذا يعني أنك تحس بالجاذبية الطاغية للجمال الحقيقي ، فيتسم سلوكك وعملك بالجمال . ثم يعودنا ذلك إلى شغلة أخرى ، وهي أن القدرة الذهنية يجب ألا تنفصل عن الإرادة ، لأن عمل المعرفة هو إثبات القدرة على العمل (١) . ونظراً لأن فلاسفة اليونان نظروا إلى القدرة الذهنية هذه النظرة ، فإنهم حاولوا التصرف في هذا العالم وفق معرفتهم ، فلم يتبروا أنفسهم مكتشفين ومعلمين لحقائق ذهنية ، بل رأوا في أنفسهم رجالاً توصلوا إلى حرس عملي كان لزاماً عليهم أن يتبعوه في تصرفاتهم ويبحثوا غيرهم على سلوك السبيل نفسه . ولقد كان سقراط يشبه كل فلاسفة اليونان في محاولته تعليم طريقة الحياة ، ولم يختلف عنهم إلا في اتساع دائرة مجهوده . لقد سعى فلاسفة غيره إلى إنشاء مدارس وتعليم طائفة من التلاميذ للتتبعين ، وقد قيل إن سقراط كان على رأس مدرسة فلسفية معينة ، ولا شك أنه كان محاطاً بدائرة منتظمة من الرفاق ، غير أن تعليمه ذهب

---

(١) من رأي مارتن لوتر « أن الإيمان ليس مجرد الاعتراف العقل بالمسيح المخلص حتى إذا كان هذا الاعتراف من نوع شخصي خالص ، بل هو اتحاد روحي بين النفس وعقلها يترتب عليه أن تغير الشخصية وتزداد طبيعة الإنسان قوة وتجديداً ، ومن هذا تنبؤ كل نمار البر بطريقة طبيعية » إن في الإيمان قوة محرّكة ، وخاصة إذا نظرنا إليه على أنه شيء لا ينفصل عن المحبة . ولكن مجرد الإيمان لا ينطوي على قوة التشيير والتجديد ( س ١٣١ — ٣٢ سنة ١٨٨٣ [ Beard, The Hibbert Lectures ] ) وكما أن لوتر كان يعتقد أن الإيمان لابد أن يتضمن العمل ، كذلك كان سقراط يعتقد أن المعرفة لابد أن تنطوي على عملك معين ، ولهذا كان يرى أنه من المستحيل أن يكون المرء ذا معرفة بالصواب ثم يرتكب الخطأ ببعض اختياره .

إلى مدى أبعد من حدود أية مدرسة . وكان يختلف عن الفسطاطيين الذين قاموا بتعليم شبان البلاد في أنه كان يتعاقد مع زملائه في كل مكان — في الشارع وفي السوق وفي الجمعية الوطنية — أى حيثما وجد اجتماعاً للناس . وكان يسكن في حرية أمام جمع عام من السامعين على الطريقة التي أحبها اليونان ، دون أن يأبه في حديثه بالأشخاص . وبما أنه كان صانعا فإنه لم يحقر زملاءه الصانع ، وهنا نراه متجرداً من التحيز الذي لم يحل منه تماماً أفلاطون ، بل ولا أرسطو أيضاً .

غير أن هناك نقطة أخرى يجب علينا أن نستند إليها في تعديل أى وصف لسقراط بأنه كان رجلاً مفكراً ، فإذا كان سقراط رجلاً مفكراً فهو أيضاً رجل متصوف . فبينما نراه يعلم الناس أن عليهم أن يبتدوا في حياتهم بفهم واقع المبدأ ، فإن حياته الخاصة كثيراً ما كان يسترشد فيها بشيء يختلف عن ذلك كل الاختلاف . فقد رأينا أن صوت مهبط الوحى في دلفي هو الذى حوله إلى دراسة الفلسفة الأخلاقية وأنه اعتقد أنه مكلف برسالة من قبل إله دلفي ، كما يحدثنا أفلاطون أن سقراط كان في بعض الأوقات يذهب في غيبوبة ، وكذلك يروى أفلاطون واكسينوفون أنه كان يسمع صوتاً محذراً<sup>(١)</sup> ، وكثيراً ما سار على هديه .

ولقد قيل إن قصة هذا الصوت المحذر توحى بوجود عيب في فلسفة العمل الخاص به . والحق أننا لو أمنا النظر في تلك الفلسفة لوجدنا أنها من بعض الوجوه لا تفيدنا الكثير . فهو ينادى بسيادة المعرفة الحقيقية ، ولكنه لا يكاد يفسر طبيعة المبادئ التي يجب أن تمل هذه المعرفة الحقيقية وفقاً لها . ولا شك أنه جعل من وجود أو عدم وجود هدف عقلى مقياساً للخير والشر ، وأدى به هذا إلى الإيمان بأن الأفلاك

---

<sup>(١)</sup> يقول أفلاطون إن هذا الصوت يأتي دائماً ليحذره من عمل شيء كان ينوى القيام به . ويقول واكسينوفون إن هذا الصوت كان يأمر وكان ينهى . ( انظر الملحق الخامس بهذا الموضوع في الدفاع عن سقراط ، طبعة ريديل ) .

الشريرة ، ما دامت لا تكون كذلك إلا في حالة عدم وجود هدف ، فبى إذن أفعال غير إرادية ، ولذا لا يوجد إنسان يسهل بختياره . ولكن ليس من السهل أن تتبين الغاية التي كان يرى من الضروري أن يوجه إليها العمل الخير بطبيعته وهو الذي يكتسب صفة الخير عندما يكون هناك هدف عقل .

وإذا نسبنا إلى سقراط نفسه التعليم الأخلاقي الذي ورد في « الجمهورية » فإن هذه الغاية تتضمن إنسجام الروح الذي بفضلها يستطيع كل عنصر من عناصر الروح القيام بوظيفته المينة على الوجه المناسب . ولكن ليس من الواضح أن هناك مبرراً لأن ناسب إلى سقراط تعليم أورد في الجمهورية . أما إذا قلنا عن أكسينوفون (والبر هنا أقل وضوحاً منه في الحالة الأولى ، لأن أكسينوفون لم يكن وثيق الصلة بسقراط كما أن الحدود التي وقف عندها تفكيره هي مبررات قوية تؤيد الشك في أنه فهم عقلية سقراط فهماً صحيحاً) فإن الغاية تتضمن سكون من المنفعة ، ولهذا يوجه الهدف العقل إلى الشيء النافع . ولكن... ما هي المنفعة؟.. هل هي منفعة الأفراد ، أو منفعة المجتمع؟ وإذا كانت منفعة المجتمع ، فهل يصدق بها منفعة أكثرية الأفراد الذين يعيشون في المجتمع ، أو المنفعة الجماعية ، وهي شيء يختلف عن منفعة أى عدد من الأفراد؟ والواقع أننا قلنا نجد في أكسينوفون أية إجابات لهذه الأسئلة ، وإذا وجدنا شيء من هذا القبيل ، فمن السير أن نتق أنه يمثل رأى سقراط .

لقد كان زينوفون يعتقد أن الخير هو الشيء النافع ، وأن العدل هو الشيء القانوني ، ثم يبنى على ذلك أن للمادة الأولى هي للمادة الثانية ، وبذلك تكون الألفاظ الأربعة مترادفة . والحق أن مثل هذه النتيجة قد لا تصدق إلا بالنسبة لأكسينوفون فقط<sup>(١)</sup> . وبما أنه كان من اللادين يذهب للمنفعة ، كما كان مواطناً مطيعاً

---

(١) وبما أن المادة كانت في رأى أكسينوفون جزءاً من الصلاحية ، فيترتب على ذلك أن الشيء العادل هو فرع من الشيء الصالح ، أى أنه جزء من الشيء النافع .

للقانون قد انطبعت في ذهنه هذه الصورة نفسها عن أستاذة سقراط ، فصوره كتاب من أتباع « بنثام » يصم بالضلال ذلك الرجل « الذي كان أول من باعد بين العادل والنافع » .

#### موت سقراط :

ما كان الأثينيون ليحكموا بالموت على سقراط الذي صوره أكسينوفون ، ولكنهم أعدمو سقراط الحقيقي . فقد اتهم بأنه يرفض عبادة الآلهة التي تمجدها الدولة ، وأنه أدخل عبادة جديدة أخرى ، كما اتهم بإفساد الشباب ، وبسبب هذه الاتهامات حكم عليه بالموت . وتفرغ النهمة الموجهة له إلى فرعين ، إحداها دينية ، والثانية تبدو قائمة على أسس أخلاقية وإن كانت في واقع الأمر مركزة على دعامة سياسية ، وهنا تكمن اللدغة الحقيقية في الاتهام ، فقد كان التعليم الأخلاق لسقراط وما ينطوي عليه من معنى سياسى هو العنود الذى استخدمه من وجهوا إليه التهمة في حفر قبره . وسواء وصف سقراط بأنه كان رجلاً مفكراً أو لم يوصف بذلك فالمقطع بصحته أنه مات شهيداً لفكرته الذهبية عن السياسة . لقد وجه النقد إلى خصائص الديمقراطية الأثينية - من لجوء إلى الاقتراع ، ومن تشكيل الجمعية الوطنية ومن جهل النصف به دامة أثينا . ويبدو أنه نادى بأن معالجة السياسة تتطلب حذقاً فلسفياً للمعرفة . ولا شك أن تلميذاً كهذا ، في دولة ديموقراطية ، يعتبر على أحسن الفروض عدم ولاء للدولة ويصير في أسوأها خيانة عظيمة . ويضاف إلى ذلك أنه أفلح بتعليمه إلى تحويل بعض الناس إلى اعتناق آرائه ، وهالك رجال من أمثال ألكسياديس وكريدياس ، إن لم يكونوا رفاقه وتلاميذه ، فقد كانوا شركاءه على أية حال ، فحاول الأول قلب الديمقراطية الأثينية في ثورة سنة ٤١١ ، ونجح الثانى في قلبها فملا لفترة من الزمن في سنة ٤٠٤ . وإذا كانت هذه هى ثمرات أعمال سقراط ، فلا بد من أنه أفسد الشباب . ولم يكن الخطيب أيسينيس مخطئاً خطأ كبيراً عندما قال بعد سنوات « إن سقراط السفطائى قد حكم عليه بالموت . إذ عرف عنه أنه علم كريدياس » . ويجب يجب أن نذكر أن الديمقراطية الأثينية في السنة التي مات فيها سقراط ( ٣٩٩ )

لابد أنها كانت تبدو في نظر الأثينيين أنفسهم واهية الأساس . كما ولا يذكرون ثوري  
٤١١ ، ٤٠٤ ، و يرون الإمبراطيين المتصرين يقيمون حكومات أوليجاركية أينما  
استطاعوا ، وكانوا يعلمون أن هناك حزباً أوليجاركياً في أثينا عيّل إلى إسبرطة (١) .  
وكان من الطبيعي ، في مثل هذه الحالة من الشك ، أن يغسكروا في ضرب مثل  
عظيم . فأتلفون الذي كان قبل ذلك يقول إنه معلم يطمئن فن الصلاحية كان  
زعيماً لثورة ٤١١ ، وفي متدور معلم آخر للصلاحية أن يقود ثورة مماثلة ضد  
الديموقراطية التي استعبدت حديثاً في أثينا . وهالك سقراط يتحدث عن المعرفة والحاجة  
إلى الخبراء ، وهذا أيضاً تفاق صادر من دوائر أوليجاركية . لهذا كان الرأي أن  
ألكسياديس وكريتاس ، حتى إذا كانت الصدقة وحدها هي التي جردتهما بسقراط ،  
فالحقيقة التي لاشك فيها أن سقراط قد وجه النقد للديموقراطية ، ونشر على الملأ مبدأ  
اتخذ الكفاءة شعاراً له (٢) ، وهو شعار يثير الريبة .

وعلى هذا فإن سقراط ، الذي ما كان ليصيه ضر في الأيام ازاهرة الآمنة  
لديموقراطية عصر بركليس ، فقد وقع فريسة للضعف والخاوف التي صاحبت عودة  
الديموقراطية في السنوات التي تلت نهاية الحرب البلوونيزية . لقد كانت الدوافع  
السياسية هي التي أدت إلى إدانته ، غير أن هناك أسما دينية إلى جانب ذلك كانت  
هي الأخرى من الأسباب الزعومة لهذه الإدانة ، ولا بد لنا من تحديد الدلالة  
الكاملة لهذه الأسس وما لها من وزن نسبي .

ولقد سبق لنا القول إن التقوى في نظر اليونان كانت تتضمن عبادة الآلهة التي

---

(١) هناك قطعة في كتاب « السياسي Politicus » لأفلاطون (٢٩٩ ق . م)  
وردت فيها إشارة واضحة إلى سقراط — وهي تؤيد هذا الكلام الذي ذكر في المتن إذ تقول  
لأن أي رجل يتاحى بسيادة الحكمة في أي فن ، وبأنها فوق حرفة القانون لابد من أن يكون موضع  
إدانة وأن يحكم عليه بالاعدام على أساس أنه يغسل الشباب باستاتلهم إلى محاولة إقامة حكومة أوتوقراطية .

تعترف بها الدولة على اعتبار أنها واجب مدنى ، وأن المروق هو جرم التخلّى عن هذه  
المبادئ . وقد رأينا أن الديانة اليونانية كانت في هذا الوضع مظهرآ من مظاهر  
الحياة السياسية لمجتمع سياسى . ويتضح من وجهة النظر هذه أن تهمة عدم الولاء  
للدولة من اليسير أن تقترن بتهمة للمروق الدينى ، ومن الواضح أيضا أن التهمة  
الأخيرة ليست في واقع الأمر مسألة اضطهاد دينى ، بل هى عمل من أعمال  
الانتقام السياسى . فلاضطهاد الدينى ، بوصفه هذا ، لم يكن معروفا لدى اليونانيين .  
ومن الخطأ اعتبار سقراط شهيدآ من شهداء الدين . لقد لقي سقراط حتفه لأنه  
اختبر خطراً على نظام الدولة السياسى . ولكن ، بما أن هذا النظام كان مرتبطا  
بالعبادة الرسمية لآلهة المدينة ، فقد اتهم أيضا بأنه عدو لهذه العبادة . أى أن التهمة  
الدينية كانت أشبه بشئ بفكرة لاحقة أو نتيجة للتهمة السياسية ، بل فى مقدورنا القول  
إن اعتبارها من أسباب الإدانة كان المقصود به خلق جو معاد لسقراط يزداد فيه  
الأثر الحىث للتهمة الحقيقية . أما آراء سقراط الدينية فلنألم تكن شيئا غريبا ،  
أو أمراً شاذآ عن تعرفت اليونان المتأدبة بحيث يصبح موضع إدانتهم ، ذلك أنه لم  
يرتكب جرم المروق فيرفض بصورة رسمية « عبادة الآلهة التى كانت المدينة تعبدتها » ،  
بل هى عكس ذلك كان سقراط من هذه الناحية ومن النواحي الأخرى يلبى مطالب  
الواجب الدينى ، وحتى إذا كان قد « أدخل آلهة أخرى جديدة » ، فإن ذلك ما كان  
يصح جرماً بالمعنى المفهوم فى نظر اليونانيين طالما أنه لا يؤدى إلى التخلّى عن  
المبادئ المدنية المنتظمة لآلهة المدينة . غير أن القول بأنه أدخل آلهة جديدة ليس من  
اليسير أن تأخذ به . فمصحح أن سقراط فى مستهل حياته ، قبل « تحوله » إلى دراسة  
الفلسفة ، كان متأثراً بفكرة الميزائين عن أن القوى الفيزيائية للطبيعة هى الآلهة  
الحقيقية ، كما أن أريستوفانيس يشير فى كتاب « السحاب » إلى هذه الفكرة المبكرة  
وإن كان قد أخرج الكتاب فى سنة ٤٢٣ ع ، وبذلك يؤكد أن سقراط كان رجلاً علمياً  
لا يؤمن إلا بتعاليم الطبيعة وما يستخلص من التجربة ، غير أن معتقداته الدينية  
الحقيقية خلال كل الفترة الأخيرة من حياته ( من سنة ٤٣٥ إلى ٣٩٩ ) كانت أقرب  
إلى الصوفية منها إلى عبادة الطبيعة ، وإذا كان لنا أن نستشهد بما قاله أفلاطون فلن

سقراط كان يؤمن بعميدة أورفيوس عن تناسخ الأرواح ، وما تلقى من ثواب أو عقاب في الحياة الأخرى . ولم تسكن هذه الأسرار الأورفية شيئاً جديداً ، بل كانت واسعة الانتشار في اليونان ، ولم يسكن هناك ما يحول دون الجمع بين الإيمان بهذه الأسرار والعبادة الرسمية للآلهة للمدينة . صحيح أن الأسرار كانت خارجة عن المدينة ، أو قل إنها فوق تلك الأمور ، وقد تشتمل على عناصر أكثر عمقا وروحانية : من أية عبادات مدنية ، ولكنها لم تسكن أبداً مصدر تهديد للاستقرار المدني ، ولم تتخذ طابع المنظمة السياسية كما حدث لحركة البنايين الأحرار (الماسونية) في العصور الحديثة . وحتى إذا كان سقراط من المؤمنين بهذه الأسرار ، فنن المسير إن نفهم أن إيمانه هذا كان له أية علاقة بإدائته والحكم عليه بالموت (١) .

ولذلك يبدو لنا ، بوجه عام ، أن النحلة الدينية قصد بها في محاكمة سقراط « أن تجعل ذنبه يبدو قاعاً في نظر القضاء » ، وإذا كان لنا أن نأخذ بعبارة فالما شيرسون . إن اعتباراً متعلقاً بمصلحة الدولة هو الذي أدى إلى محاكمته ، والاعتبار بنفسه هو الذي أدى إلى إدانته ، وعلى موت سقراط لاعلى حياته انعقد تفكير القرون وخيالها ، بل يحق لنا القول إن موته هذا كان أبلغ درس من دروس حياته ، فقد علمنا بدرسه هذا ( كما أوضح أفلاطون في محاورتي الدفاع ، « كريتون » أن من حق الإنسان في سبيل الضمير أن يشور على قيصر ، وإن كان لزاماً عليه في سائر الأمور أن يعطى ما لقيصر لقيصر ، حتى إذا كانت حياته الخاصة هي الدين . ويقول أفلاطون على لسان سقراط إن ذلك الفيلسوف ، لو أنه وعد بترفة ساحته في مقابل الأزامه ألصقت والتخلي عن رسالته ، لما أطاع الأمر ، لأن الأمر الصادر من الله كان في نظره

---

(١) كانت الأسرار السائدة في أثينا هي الأسرار الإلسوزينية . وقد نشأت بسببها جناب كثيرة في سنة ٤١٥ ع (على الرغم من الأمر جد غامس ) ، وتجددت في سنة ٣٩٩ . ولهذا عمل إلى الاعتقاد الأستاذ برنت L. Brunt أن إضلال سقراط بأسرار أورفيوس ساعد على وجود تحيز ضده في محاكمته .

أعظم من الأمر الذى تصدره الدولة الأثينية ، ولأن الخدمة التى عاهد نفسه عليها كانت فى رأيه أعظم من الواجب الذى . كان هذا هو خلق الشهيد ، وليس من الخطأ أن نضم سقراط إلى صفوف الشهداء . لقد واجه صراعاً بين الواجبات ، وكان موته خاتماً وقع به على شهادة منه بإختياره الموت ، فى ناحية من النواحي كان يشاهد واجبه نحو الدولة الأثينية ، ذلك الواجب الذى سلم به فى ولاء خلال حياته ، بل وفى ساعة موته . وفى ناحية أخرى كان يرى واجبه نحو الله ، ذلك الواجب الذى عاهد نفسه على أدائه فى كل الأوقات ولجميع الناس ، شياً وشباباً ، أجنبياً ومواطنين ، وفوق كل هؤلاء ، دولته وأبناء وطنه . أما ذلك الواجب فهو رسالة المعرفة . ولقد اختار ما اختار واستسلم للنتيجة (١) .

ولكن سقراط كان دائماً ابن أثينا البار ، بل إن ولاءه هذا لم يكن يوماً أعظم منه عند موته ، فقد خدم فى جيشها ، وكان حضوراً فى مجلسها وإن كان قد وصل إلى العضوية بطريق الانتراخ . ولم تكن قوانينها فى نظره أقل قدسية من أى شيء آخر فيما عدا أوامر الله ، وخصياتها غير حائز إلا فى سبيل النزاهة وبقاء الضمير . بل لقد رفض مغادرة السجن حيث كان ينتظر مصيره ، مع أن ذلك كان ميسوراً ، حتى لا يكون قراره موضع مؤاخنة فى نظر اقمانون . وإذا كان تعليمه قد انصب على أن السياسة فن ، فإن لهذا التمام ناحيتين . فإن بدا تعاميه من إحدى النواحي ثوريا ومنافيا للديموقراطية لأنه يؤدى إلى الإصرار على ضرورة توفر الكفاءة والخبرة فيمن يتولون الحكم ، فإنه من الناحية الأخرى كان يبدأ كل البعد عن الثورة وعجالة الديمقراطية . ذلك أن سقراط كان من رأيه أن السياسة مادامت فنا فإنها

---

(١) بروي أوكسينوفون (ذكريات ١ . ٢ . ٣١ - ٣٨) أن سقراط فى سنة ٤٠٤ ق.م. تلقى أمراً من كريتاس وزملائه السفلة أن يتوقف عن تعليمه للشباب وأحاديثه معهم . ولم يذكر أحد أنه أطاع الأمر . وكان من حظه أن تدعى سبطان السفلة الثلاثين عقب ذلك .



لا تتطلب المعرفة غصب بل تستلزم الإخلاص المتجرد من حب الذات . فكل فنان وصانع عندما يعمل في صناعته الخاصة ، فإنه لا يسعى إلى تحقيق مصلحته الشخصية أو تحسين حالته الخاصة ، بل يهدف إلى إيجاد موضوع فنه وتحسين المآلة التي يعمل بها . فإذا كان السياسي صانعا على هذا النحو ، فليس له أن يسعى إلى مصلحته الخاصة ، بل يجب عليه أن يحاول تحقيق مصلحة رفاقه المواطنين الذين يتعامل معهم والذين تختص صناعته بتحسين حالهم . هذه هي الفكرة التي ورثها عنه أفلاطون والتي وضعها موضع التنفيذ في « الجمهورية » . وهي فكرة على العكس تماما من فكرة السفسطائيين المتطرفين في الإصطلاح الذين انصب تعليمهم على أن الحق هو مصلحة الأقوى ، وعلى أن الحكومة ، بناء على هذا ، يحق لها ، على أساس أنها الجانب الأقوى ، أن تتجه إلى تحقيق وتنمية مصالحها الخاصة . وهي فكرة لا يسع أى مدافع عن قضية الديمقراطية إلا نبذها .

غير أن سقراط كان ينادى بسيادة للعرفه ، ومبدأ سيادة للعرفه هذا من السهل أن يصبح في تطبيقه السياسى مبدأ للحكم المطلق للمستير . وهذا ما حدث فعلا ، خلال فترة معينة على الأقل وهي الجزء المتوسط من حياته ، عندما تناول أفلاطون هذا المبدأ . ولانصاف من أن تصبح نظرية الحكم المطلق المستير معادية للديموقراطية ، وقد تصبح أيضا معادية لحكم القانون ، لأن للعرفه إذا ما صارت هي صاحبة السيادة ، أصبح القانون دونها مرتبة ، أو قل شيئا لا لزوم له . كما أن المعرفة الحية التي يتمتع بها الحاكـم الحكيم تبعو عن حرفية القانون التي لا روح فيها . وهذه أيضا نتيجة كان أفلاطون على استعداد للوصول إليها ، خلال فترة معينة على أية حال . ولهذا يمكن القول إن فلسفات الملكية ، بل وفلسفات الحكم المطلق يمكن أن تستلهم وحيا من سقراط فبا ، وبهذا المعنى كان سقراط عدوا للديمراطية وكذلك لم يكن سقراط يختص بهذه المسألة من أنصار الدولة المدنية City-State في أى شكل من الأشكال وفي ظل أى نوع من الحكومه ، لأن تفكير الفكر الفلسفى الذى تدفق منه ، كان من أحد مجرياته على الأقل ، أوسع من أن ينحصر داخل حدود المدينة . لقد كان الكليون وأتباعهم خلفاء لسقراط ، وهؤلاء كانوا

ذوى نزع عالية ويجدون في تفكيرهم ومعرفتهم ما يكفي حاجتهم . وبما أنهم كانوا غير راغبين في الاسترشاد بأية مدنية أو العلم منها ، فقد اتخذوا من العالم موطناً لهم .

والسياسة مسألة تدخل في نطاق الفكر ، كما أن الحكم من اختصاص الحكماء ، غير أن الحكمة ليست خاصة اللطاف في هذا الموضوع كله ، كما أننا لانستطيع أن ننسى ، كما نرى سقراط وأفلاطون من بعده في الكثير من الأحيان ، عناصر الإرادة والعزيمة التي لها كبير الوزن في الشؤون السياسية . ذلك أن الإدارة السليمة للدولة تستلزم أن يكون حكماءها من الحكماء ، غير أن سلامتها ووحدتها تستلزم أيضاً أن تكون إرادة الشعب مؤيدة لحكمهم ومتفقة معه ، أى أن حكم الحكماء وتأييد الشعب ضروريان ، وضرورة أحدهما تساوى ضرورة الأخرى ، لأن إرادة الشعب وحدها تنفى حكم الدهماء — أى حكم الجبل في صالح الأنانية ، كما أن المعرفة وحدها تنفى مرور الزمن ممارسة أصحاب الفكر لحكم مطلق . وكما أن عنصر الإرادة يجب أن يكون له وزنه في إدارة الشؤون الإنسانية ، كذلك يجب أن يكون للعزيمة أيضاً نفس الوزن ، فهناك بالضرورة شيء كثير من تصرف الإنسان لا يدخل في حساب العقل وتقديره ، وهنا يجب أن يستمع الإنسان لصوت سمعيته السليمة النابعة من التجربة<sup>(١)</sup> . ومع أن أفلاطون ، في محاوره « مينون » ، جعل سقراط يتصرف بوجود هذه السليقة ، إلا أنه جعله يبيّنها بمجرد اكتشافه لوجودها ، على أساس أنها شيء لا يمكن إصالة للغير بالتعليم ، ولا يفيد إنساناً غير صاحبه . غير أننا في هذنا لسقراط وتلميذه أفلاطون يجب أن نذكر البيئة التي كانوا يعيشون فيها ، فلقد تحدثوا عن المعرفة إلى شعب كان واعياً بل أكثر من واع ، لعناصر الإرادة والعزيمة .

---

(١) يتحدث لورد مورلي في كتابه « مذكرات في السياسة والتاريخ » ص ٥٧ ، ٥٨ عن « السجية البدئية التي تعمل في عقل السياسي أكثر مما يفيد التحليل والمجبة » وهو يفتش قول هيركس : « كثيراً ما لاحظت أن لرادني تصل إلى قرار قبل أن أنهى من تفكيري » .

وتوجهوا بالكلام إلى ديموقراطية أثينية حيث كانت الإرادة الشعبية تعبر عن نفسها في صورة قرارات مؤتة كذلك الذى رفض سقراط أن يطرحه للتصويت في سنة ٤٠٥ ، وحيث كان الساسة يدافعون عن العزلة لانهم لم يجدوا شيئا يدافعون عنه غير ذلك . فلا عجب إذن أن يتحدث الفيلسوفان عن المعرفة وعن سيادة المعرفة في مثل هذه البيئة ، فخرحوا نصف الحقيقة التى بدت لهم شيئا مهملا ، وضربوا صفحا عن الحقيقة التكميلية التى بدالها أن الناس يبالغون في تأكيدها .

#### ملاحظة :

لقد اتبعت فيما سبق قوله ، وإلى حد كبير ، التفسير الذى أخذ به الأستاذ برنت في كتابه « الفلسفة اليونانية » عند تناوله حياة سقراط . ويرى الأستاذ برنت أن سقراط الحقيقى لا يمكن معرفته إلا من محاورات أفلاطون ( لا في الذكريات Memorabilia التى كتبها اكسينوفون ) وهو يعتقد أن محاورات أفلاطون ، من أولها إلى « الجمهورية » ، بما فى ذلك هذه المحاوراة الأخيرة ، ( وفيها عدا برنامج الدراسات الخاص بالحكم ، والذى يعتقد الأستاذ برنت أنه من وضع أفلاطون نفسه ) ، هذه المحاورات يرى الأستاذ أنها سرد تاريخى لأراء سقراط . ويسلم بأنها ليست مسجلات لمناقشات فعلية ( وإن كان من الجائز أن بها أجزاء من مثل هذه المناقشات ) ، بل إنها تصور سقراط كما كان يبدو لأفلاطون . ولكنه يقرر أن أفلاطون كان مؤرخاً كما كان فناناً ، وأنه في محاوراته كان يسرد آراء أستاذه ، ولا يستخدم اسم أستاذه ستاراً يحتفى ورائه . ولهذا السبب يعتقد الأستاذ برنت أن الجمهورية مثلا لا تتناول الأشخاص الذين عاشوا في أيامه . أو اختلافات الرأى التى حدثت في تلك الأيام ، بل تعرضت للأشخاص (مثل تراسوماخوس) والاختلافات (مثل العلاقة بين الحق والقوة) التى كان لها وجود في أيام سقراط . وهذا الرأى يعنى أنه ينسب إلى سقراط كل ما يعتبر عادة أنه من أعمال أفلاطون — كنظرية الثلاث الطبقات ، والدفاع عن الشيوعية ، والنظرية السياسية الخاصة بالطبقات الثلاث وحكم طبقة الفلاسفة . ولم يكن في مقدورى أن أذهب إلى هذا الذى ، ومع تسليمى بأن

آراء أفلاطون في الفلسفة السياسية قد استمدت وجودها من سقراط ، فإني أقرر أن كشف هذه الآراء ووضعها في شكلها المكتمل إنما يعود إلى أفلاطون (١) ولهذا أرجعت إلى سقراط نظرية سيادة المعرفة ، وفكرة أن القدرة على الحكم فن ، وهي الآراء التي عرضت في محاورتي « مينون » و « جورجياس » كما أرجعت إلى بروتاجوراس الخطوط الخارجية للنظرية التعليمية المتعلقة بالهولة ، وهي التي عرضها أفلاطون في المحاورة التي تحمل إسم « بروتاجوراس » . ومن ناحية أخرى نسبت إلى أفلاطون نفسه التفصيلية الأخرى التي توصل إليها من تلك القروض ، وهي أنه من أجل سيادة المعرفة والممارسة السليمة لفن السياسة والحكم يجب أن توجد ثلاث طبقات متخصصة من الضروري أن يعيش اثنان منها في ظل نظام ، كما يجب أن يسند الحكم إلى إحداها بفضل ما تتمتع به من تدريب فلسفي . وبعبارة أخرى يبدو لي أن النظرية السياسية « للجمهورية » تبدأ من أفكار سقراطية وتنتهي إلى نتائج أفلاطونية .

وتضمن نظرية الأستاذ برنت فكرة أن سقراط كان رئيساً « لمدرسة » فعلية للفلسفة في أثينا ، وأنه كان يعلم نظرية معينة في هذه المدرسة ، وأن هذه النظرية التي كانت تعلم بالنظام في المدرسة هي التي كان من الطبيعي أن يتحدث عنها أفلاطون . ويقول الأستاذ برنت إن البادئ الرئيسية للمدرسة السقراطية كانت فيثاغورية وإن سقراط كان فعلاً عميد الفيثاغوريين في اليونان ويبدو من الحق على أية حال ، أن أفلاطون كان متأثراً بالبادئ الفيثاغورية ، فمن الطبيعي أن ينسب إلى سقراط انتقال هذا الأثر إلى أفلاطون ، مادام سقراط كان على صلة بالفيثاغوريين .

---

(١) منذ أن كتب هذا الكتاب . وبينما كان في الطبعة ظهر مقال يتناول آراء الأستاذ برنت ، بقلم الأستاذ ستوارت . وذلك في عدد مجلة Mind لشهر أكتوبر سنة ١٩١٧ .

### أكسينوفون :

كان لا بد أن يتبع تقدم الفكر السياسي اليوناني الخطوط التي رسمها سقراط وأفلاطون كان تلميذه بكل معاني الكلمة ، وأرسطو إنما يتق على أسس وضعها أفلاطون . ومن واجبتنا قبل أن نتناول أفلاطون ، أن نحدد الطريق بمعالجة المبادئ السياسية التي كان يعتنقها خلفاء سقراط وأتباعه الأقل شأنًا ، وبعض هؤلاء استخلصوا من تعليمه نتائج تختلف كل الاختلاف عن النتائج التي وصل إليها أفلاطون . فهناك أكسينوفون يعرض آراء أستاذه سقراط ويذهب بفكرة الكفاءة إلى مدى أوسع فيجعلها تطبق في الفروسية والقيادة الحربية والاقتصاد للزنى . ولقد كان أكسينوفون يشبه أفلاطون في التحيز ضد الديمقراطية الأثينية ، ولكنه اختلف عنه في أنه كان يرى أن علاج الحالة لا يكون بإقامة حكومة مثالية جديدة ، بل يحصل أئينا تسير وفق نمط من الحكم قائم فعلا . ومن رأيه أنه الخط الفارسي اسمًا ، وإن كان في واقع أمره إسبرطيا . وقد صور هذا النمط في رواية تاريخية اسمها « كيروبايديا » Cyropaedia أو تنشئة قورش اتخذ من سيرة بطلها قورش وسيلة لعرض آرائه السقراطية . ويرى أكسينوفون أن الدولة يجب أن تكون كالجيش إذا أريد لها أن تكون في مثل كفاءة الجيش تقوم على نظام حكم من الرتب وتقسيم سليم للعمل ، على أن يهيمن على كل شيء فيها الرجل الحكيم ، ويعمل كل فرد تحت سيطرته ذلك العمل الذي يجيده . وتعرض هذه الرواية الكثير من الآراء التي تظهر ثانية في كتابات « أفلاطون » وأرسطو ، فالقوانين يجب ألا تهدف إلى مجرد منع الجريمة ، والتعليم يجب ألا يتولاها هيئات خاصة ، إذ لم يكن الحال كذلك في بلاد فارس القديمة ، فالقانونون هناك كان إيجابيًا وخلاقًا ، يفرس في المواطنيين روح النزاهة بحيث لا يشعرون بميل إلى ارتكاب شر أو عمل غل بالشرف . والتعليم هناك يتولاها الدولة ويومئذى مدى الحياة ، « فكان أولاد الفرس يذهبون إلى المدرسة لتعلم المداولة ، كما يذهب أولادنا لتعلم القراءة والكتابة والحساب » . أما للمعلمون الذين كانت الدولة تعينهم للقيام بعملية التدريب ، فقد كانوا من كبار السن الذين حازوا مرتبة الشرف في دراستهم . وعلى نسق ما فعله

---

(١) عن كيروبايديا ، فلون هينكل ، دراسات ص ١٣٦ وما بعدها .

أفلاطون في «الجمهورية» ، رسم أكسينوفون الراحل الأربعة التي كان يمر بها أبناء  
الفرس في عملية التعلم مدى حياتهم حتى يصلوا إلى مستوى الامتياز الخلقى والحربى ،  
ثم يبين كيف أن بيئة كهذه كانت كفيلة بإظهار الحاكم المثالى ، وهو قورش ، ذلك  
الرجل الذى فاق كل بنى وطنه حكمة وكالا ، فجعل شعبه أكثر حكمة وكالا مما كان  
فى أى زمن ، مضى وهكذا نرى أن الفكرة اليونانية عن أن الدولة هى هيئة أخلاقية  
وتعليمية يبدأ أكسينوفون تصورها فى ضوء الآراء السقراطية . والنتيجة هى وجود  
فكرة تعليم الحكمة الأخلاقية بمعرفة الدولة ، وإسناد الحكم إلى رجل مثالى فى حكمته  
يبرزه هذا التعلم . وهذه أيضاً نتائج أفلاطونية . والحق أن «الجمهورية» يمكن  
تسميتها «كروبايديا» ، دون أن تكون موضوعة فى القالب التاريخى الذى صاغه  
لها أكسينوفون ، ولكن تفتديها بدلا من ذلك فلسفة عميقة تصل إلى أغوار الإنسان  
والمال<sup>(١)</sup> .

وأكسينوفون من أنصار الملكية ، وهو فى هذه النزعة يشبه أفلاطون (فى إحدى  
مراحل تطوره ، ولكنه يختلف عنه فى أنه كان من أنصار الملكية الحزبية ، فقد  
كان هو نفسه جنديا حارب ضد الفرس فى عهد قورش وفى عهد أجربيلوس ،  
وعاش فى أيام شاهدة نمو الجيوش المحترفة بدلا من الميليشيا الوطنية القديمة وظهور  
ملكيات حرة على أساس هذه الجيوش ، مثل ملكية الملك ديونيسيوس  
الأول (٤٠٥ — ٣٦٧) فى سرقسطة . وفى محاورته اسمها «هيرون» تنسب عادة  
إلى قلبه ، يصف أكسينوفون «هيرون» الملك الطاغية الذى حكم سرقسطة قبل  
ديونيسيوس (٤٧٨ — ٤٦٧ — ) وهو يتناقض مع الشاعر سيمونيدس حول

---

(١) إلى جانب ذلك كتب رسالتين : أحدهما عن دستور لندمون ، والأخرى عن  
إيرادات أثينا . وهى التى أيد فيها تأميم النقل البحرى التجارى والمخانات ( والوكالات )

مشكلة الحكم المطلق. ويدعو أن اكسينوفون قد وصل من هذا الحوار إلى أن الحاكم المطلق ليس حاكماً مرموقاً فحسب ، بل من الجائز أن يكون رجلاً يعمل لخير الشعب وهذه النزعة إلى النظام الملكي التي يظهرها اكسينوفون في رواية « كيروبابديا » وفي محاولة « هيرون » ، وهي نزعة يبدو أنها كانت من خصائص السياسة العملية والنظرية السياسية لهذا العصر على السواء ، فهي تظهر في كتابات أفلاطون ، ويتجه إليها أرسطو إلى حد ما ، حيث أنه في الكتاب الثالث من « السياسة » يتحدث بدءاً من انتقيل عن الحاكم المطلق كما يوجه اهتمامه في الكتاب الخامس إلى الوسائل التي تحقق استقرار هذا النوع من الحكم . وكذلك تبدو هذه النزعة وثيقة الاتصال بالسياسة العملية في كتابات إسوقراط .

#### إسوقراط

هناك أوجه شبه كثيرة بين إسوقراط اكسينوفون ، فالاثنتان مفكران ومن الرتبة الثانية لم يبلغا مستوى الفهم الفلسفي للسياسة ، يصطبغان بقدر من الفلسفة يحكهما من التمييز تمييزاً عاماً عن النزعات والآراء السائدة في عصرهما ، وقد تأثر كلاهما بسقراط ، غير أن التأثير السقراطي عليهما كان تأثير سقراط المجرد عن كل ما فيه من عمق ، الهابط إلى المستوى المألوف . ونظراً لأن إسوقراط قد ولد في سنة ٤٣٩ م ومات في سنة ٣٣٨ ، فقد بدأ حياته قبل مولد أفلاطون وامتدت إلى ما بعد موته ، بل إنه كان ذا تأثير في أرسطو الذي كان يصغره سنًا بما يقرب من خمسين عاماً . ولقد اتصل بسقراط في شبابه ، ومع أن آثار هذا الاتصال يمكن تتبعها في محاولته تطبيق « الفلسفة » التي كان ينادى بأنه مملها على الحياة المدنية ، إلا أن عجزه عن فهم التعليم الحقيقي لسقراط يمكن تتبعه أيضاً في فكرته الفضلة عن طبيعة الفلسفة . ثم أنه تأثر أيضاً بتعليم السفسطائيين ، وبنوع خاص السفسطائي بروديكس الذي كان يعلم حسن التمييز اللغوي ، كما تأثر بطريقة غير مباشرة بالخطيب جورجياس . وقد تحول اهتمامه نحو الخطابة ، وحوالي سنة ٣٣٠ فتح مدرسة ظلت أكثر من خمسين

عاما تعلم الفلسفة ، التي كان في واقع الأمر يفهما على أنها شيء من طبيعة الخطابة السياسية . وقد حاول أن يفرق بين تعليم مدرسته وتعليم السفسطائيين<sup>(١)</sup> . وفي محاولته إيجاد هذه التفرقة أكسب كلمة « سفسطائي » ذلك المعنى الذي تستعمل فيه اليوم بوجه عام ، وهو معلم للسفسطة وأستاذ في حيل المجادلة<sup>(٢)</sup> . ويقول إنه يعلم الفلسفة يبدو كأنه ينتمى إلى جماعة أفلاطون وسقراط ، غير أن هناك فروقا جوهرية بين مدرسة سقراط ومدرسة إيسوقراط ، فهو يختلف عن سقراط في اعتقاده أن الرأي أفضل في هدايته من العلم فيما يختص بالشئون العملية ، ويقول في هذا الشأن : — « من الأفضل أن يكون الإنسان آراءه محتملة حول أشياء نافعة عن أن يكون لديه معرفة دقيقة بأشياء عديدة النفع كما يختلف عن أفلاطون في اعتقاده أن التعليم يتضمن الحصول على قدرة تكون آراء سليمة عن المواضيع السياسية وتنبوع خاص قدرة التعبير الصحيح عن هذه الآراء ، بينما كان من رأى أفلاطون أن دراسات العلوم والرياضيات هي لب العملية التعليمية . وخلاصة القول إن فلسفته تتركز من أولها إلى آخرها حول « فن التحدث والكتابة في مواضيع سياسية ضخمة ، وهو فن يعتبر تمهيدا للحصول على قدرة تقديم المشورة فيما يختص بالشئون السياسية ، أو العمل في هذا النطاق . ومع أن هناك فجوة بين فكرة أفلاطون وفكرة إيسوقراط عن الفلسفة ، إلا أنه ليس هناك ما يدعو إلى التحدث عن وجود عداوة بينهما ، بل على النقيض من ذلك فالاثنتان ، في بعض آرائهما السياسية على الأقل ، يمكن اعتبارهما حليفين لا عدوين ، فكلهما له النزعة نفسها نحو النظام الملكي ، ولا شك أن أفلاطون الذي كان يحس إحساساً عميقا بالوحدة اليونانية ، كما يتضح من الجزء الخامس من الجمهورية ، كان على استعداد لتبعية مشروع إيسوقراط القائم على اتحاد اليونان ضد بلاد الفرس . كما أن إيسوقراط الذي كان يعتقد ، بطريقته الخاصة ، أن تدريب الساسة

---

(١) يشير إيسوقراط الى السفسطائيين الذين عاشوا في القرن الرابع . لا الى أولئك الذين عاشوا في القرن الخامس .



أمر ضرورى ، لا يمكن أن ينظر شندرا إلى محاولات أفلاطون في تدريب ديونيسوس ملك سراقسة سيراتيوز الشاب (١)

ويمكن النظر إلى إسوقراط على أنه رجل تعليم وكاتب سياسى ، فى المجال الأول لم يقتصر عمله ، خلال أكثر من خمسين عاما ، تدريب كل خطباء عصره ، بل امتد إلى تدريب عدد من الساسة والفلاسفة والمؤرخين ، أما فى المجال الثانى فقد تناول كل الموضوعات السياسية الجارية فى الخمسين سنة التى انقضت بين صلح اتالكيديس وانتصار فيليب فى خابرونيا ( ٣٨٧ — ٣٣٨ ) . وكان هذان النوعان من النشاط على اتصال وثيق ببعضهما البعض ، فقد كان التلميم الذى يقوم به هو تعليم الخطابة كما أن مقالاته السياسية كان القصد منها إضاح الكيفية التى يتبعى أن تستخدم بها الخطابة . ولقد كان إسوقراط رائع الأسلوب ، ولكنه كان يعتبر الخطابة إعدادا للسياسة وأكثر منها دراسات للأسلوب . وعلى هذا الاعتبار كان يعتقد أنها اسمى من فن التشريع الذى كان موضوع اهتمام أفلاطون وأرسطو ، لأن التشريع فن من السهل إجاده كما أنه لا يختص إلا بشئون الدولة الداخلية ، أما الخطابة فلها فى نظره تعالج المسائل العليا الخاصة بما بين الدولة والدولة من علاقة ، ولهذا فهو الذى تخلق المهارة فى شئون الحكم ، وهى فى الوقت عينه وليدة تلك المهارة . وعلى ذلك فإن المشكلة الحقيقية التى تشغل إسوقراط هى مشكلة العلاقات المتبادلة بين الدول اليونانية ، وهى مشكلة شغلت أرسطو بعض الشيء فى كتاب « السياسة » ، فتراه يقرر أن أفلاطون فى كتاب « القوانين » وفيلسوف الخافيدونى فى المخطط السياسى الذى اقترحه قد أهملوا دراسة العلاقات الخارجية بين الدول ، تلك العلاقات التى كانا يسمعان إلى إقامتها . وقد ناقش الموقف السلمى للدولة حيال جاراتها فى قطعتين من الجزء

---

(١) « الفلسفة اليونانية » تأليف برنتس ، ٢١٥ - ٢١٩ .

السابع من « السياسة » (١). ومع ذلك فإن إسوقراط هو الكاتب اليوناني الوحيد الذى ركز انتباهه تركيزاً حقيقياً فى هذه المشكلة ، ولا نحتاج المدل إذ نقول إنه تجاوز السياسة الداخلية للدولة المدينة ، وعرف أن المشكلة الفعلية المعاصرة هى إيجاد الأساس السليم للملاقات بين كل دولة من تلك الدويلات وجاراتها

ويجب أن نحكم على خطابة إسوقراط من الخطب التى ألقاها ، وهى فى واقع الأمر رسائل سياسية أكثر منها خطبا . والحق أن بعض هذه الخطب تناولت السياسة الداخلية لأثينا ، فالرسالة المسماة إريوباجيتوس وهى التى ظهرت فى عام ٣٤٦ . قد خصصها للدفاع « الديمقراطية الموروثة عن الأجداد فى أثينا » . وقد استخدمت هذه البارة خلال زمن طويل ، واكتسبت مختلف المعانى . وكان من رأى إسوقراط أن عصر سولون إنما يمثل الماضى المثالى الذى يجب أن تعود إليه أثينا ، وأن عملية الاقتراع يجب أن تلغى لأنها تتنافى مع المساواة الحقيقية أو المساواة المبتسقة التى تترق بين الجدارة والعجز ، أما اختيار الأصلح لكل منصب فيجب أن يتم بالانتخاب . ثم أن مجلس أريوباجاس القديم ، وهو الذى جرد من كل سلطاته لا بد له من أن يستعيد هذه السلطات . ولم يفت إسوقراط أن تعلم المواطن لا يتنبى بياوغه سن الشباب ، بل يجب أن يظل هذا التلميم فى صورة الرقابة على الأخلاق وحماية النظام العام . ويقرر إسوقراط أنه من أنصار الديمقراطية ، ولكنه يريد ديموقراطية متدبلة على نسق ديموقراطية إسبرطة يسند فيها المنصب إلى الأكفأ من الناس ، ولا تفسر فيها الحرية بأنها إباحية . كل هذه الأشياء أقوال مألوقة رندھا أرسطو ، كما ورد أيضاً تلك الحجة فى سنة ٣٥٥ التى نجدھا فى رسالته عن

---

(١) السياسة ، ٢٠٦٠ و ١٤ و ٢٧-٢٨ و ١٤-١٥ . ومع ذلك يمكن القول إن الانطون فى الكتاب الخامس من الجمهورية . وفى الكتاب الأخير من « القوانين » قد ناقش فلا . مشكلة العلاقات الخارجية .

السلام التي وجهت ضد احتفاظ أثينا بإمبراطورية لم تكن لها في الأيام الطيبة القديمة ذلك عند مناقشته لأخطار الإمبريالية في الكتاب السابع من « السياسة » .

وهكذا نرى أن إيسوقراط ، فيما يختص بالسياسة الداخلية ، كان يحذر — كعلاج لما كانت تعانيه أثينا من قلاقل — أن تعود إلى ديموقراطية الأجداد وتخطئ عن بقايا إمبراطوريتها . ولكنه كان يحس أن العلاج الصحيح للقلاقل الداخلية لا بد أن يكون علاجاً خارجياً ، ولا يستطيع الحصول عليه إلا في محيط السياسة الخارجية . فتتابع الدويلات اليونانية يمكن أن تزول من نفسها إذا اتحدت فيما بينها لتنفيذ « خطة كبرى » تهدف إلى غزو الشرق .

ويتضح من هذا أن إيسوقراط كان أكثر من مواطن لأثينا . إنه كان مواطناً لليونان بأكملها (١) . وكان يرى أن لليونان ثقافة واحدة ، وفي سبيل تنمية وحدة هذه الثقافة أدى هو نفسه من الخدمات مالا يستهان به . وكان يعتقد أن تلك الثقافة هي النصر الحقيقي الذي يميز اليوناني عن البربري ، ولهذا نادى بأن الوحدة الثقافية يجب أن تتحول إلى وحدة سياسية ، وأن تلك السياسة يجب أن توجه ضد البرابرة . وبهذا تستعيد اليونان تماسكها ، وتتخلص مذلتها من القلاقل . ليس هذا فحسب ، بل إن آسيا تستطيع أن تحصل على حريتها وتحرر شعوبها من العبودية .

ولم يكن إيسوقراط أول من نادى بهذه السياسة ، فقد سبقه إلى ذلك جورجياس الذي ألقى خطاباً في أولمبيا حيث كان العالم اليوناني يجتمع كل أربع سنوات للاحتفال

١ — كان الخطيب ليسيس قد تحدث عن نفسه على أنه « مواطن لليونان » ، وذلك في خطابه الأولمبي سنة ٣٨٨ ( Jebb, Attic Orators, 1, 156 ) .

٢ — ( Panegoricus, 50 ; Antidosis, 298 ) من الشائق أن تشارنميليدي إيسوقراط العالمة بهيلينية أنطالون في الكتاب الخامس من ( الجمهورية ) .

( ١٢ م — النظرية السياسية )

بالألعاب القومية الكبرى «نصح فيه بالاتحاد وناشد اليونان أن يقبلوا على البرابرة»<sup>(١)</sup>. وفي سنة ٣٨٨ ألقى الخطيب ليسياس خطاباً في أولمبيا حث فيه اليونان على التخلي عن التطاحن الداخلي ، وتحرير يونان إيونيا من حكم البربري أرتاكسركسيس ، ويونان صقلية من حكم الطاغية ديونيسوس<sup>(٢)</sup>. وبعد ثمانى سنوات من هذا ، أى في سنة ٣٨٠ كتب إسوقراط خطابه الأولمبي المسمى بانيجيريكوس ، وهو خطاب لم تح له فرصة إلقائه بل أعطاه للعالم في شكل رسالة . وأهم نقطة في هذا الخطاب هي الحاجة إلى اتحاد بين أثينا واسبرطة في حملة مشتركة ضد بلاد فارس . غير أن اتحاداً كهذا كان أمراً مستحيلاً ، ولهذا وقع خطاب إسوقراط على آذان صماء ، وبقيت أمام اليونان خطتان سياسيتان كان إسوقراط على استعداد لتأييد الواحدة منهما أو الأخرى . أما الأولى فهي اتحاد بين المدن اليونانية لتكوين دولة فدرالية . وكان من الممكن أن تصبح مدينة طيبة نواة لاتحاد فدرالى يوناني بعد أن وصلت في سنة ٣٧١ إلى مركز الصدارة وظلت متمتعة به فترة قصيرة . وكان ممكناً أيضاً أن يقوم اتحاد هيلينى على نخط الاتحاد اليبونى القديم الذى تفكك في سنة ٣٨٧ ، وأن يصبح إيسمينونداس رجل الحكم في هذا الاتحاد بعد أن أثبت قدرته على الارتفاع إلى مفهوم المواطنة اليونانية . غير أن طيبة عجزت عن استغلال الفرصة كما أن إسوقراط لم يستطيع تبينها . ولهذا تحول إلى الحطة السياسية الثانية وهي محاولة العثور على حاكم لا يكون رجل حكم في اتحاد فدرالى يونانى ، بل يكون قائداً يزعج حلقاً بين الدويلات اليونانية . لقد كان النظام الفدرالى أبعد من حدود عصره

---

(١) فيلوستراتوس ، للمقنيس في مؤلف Jebb سالف الذكر من ٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٢) بيتر « ليسيلاس » شخصية جذيرة بالدراسة تتناول تاريخ النظرية السياسية من نقطة أخرى . فقد كان والده كفالوس صديقاً لسقراط ، وقد وضع « الجمهورية » في منزل هذا الوالد ، كما أن كفالوس نفسه ، وبولبارخوس شقيق ليسيلاس الأكبر كانا شخصيتين من شخصيات هذه المحاورة ، وقد كتب ليسيلاس في سنة ٣٩٢ دافعاً عن سقراط ، رداً على رسالة كتبها السفسطائى بوليكراتيس في نفس السنة ضد الفيلسوف .

السياسي ، وكان الرباط الذي يربطه بالدولة المدينة أقوى من أى يسمح له بمناصرة أى اتحاد أعلى من ارتباط غير مقيد أو تحالف حربي تحت زعامة قائد واحد .

ولقد جد في العثور على مثل هذا القائد خلال سنوات عدة وفي أنحاء كثيرة من العالم اليوناني ، وكانت آماله معقودة بأدى كذا بدء على رجل اسمه ياسون من مدينة فيراى Phereas يشغل منصب رئيس قضاة تساليا ، وكان لقبه عندهم يسمى تاجاس Tagus . وبعد أن مات هذا الرجل في سنة ٣٧٠ حول بصره إلى ديونيسوس حاكم سرقسطة وأخيراً هيا له القدر فيليب المقدوني ، فوجد فيه ضالته للنشوة وتوجه إليه بخطبة عوانها فيلبوس ، ورسالتين<sup>(١)</sup> فيما بين عامي ٣٤٦ و ٣٣٨ . أما الخطبة (وقد كتبها سنة ٣٤٦) فقد حث فيها فيليب على أن يوفق بين الدولات اليونانية ، وبين نفسه رئيساً لبلاد اليونان الموحدة ، ثم يقودها تحت لوائه إلى حرب ضد البرابرة .

وبعبارة موجزة طلب منه أن يكون رسول الخير لليونان والملك الحقيقي لمقونيا والسيد الأمر لبلاد آسيا ... وهكذا ترى أن إيسوقراط كان معنياً بإيجاد « سلطة عليا » تتولى قيادة الحرب الكبرى التي ستقذف اليونان من القلاقل الداخلية وتندثر الثقافة اليونانية في ربوع آسيا — وهي سياسة لها ما يشبهها شهاً عجيباً في العصور الحديثة . وقد نسميه ملكياً ، ولكنه ملكي داخل حدود ، إذ أنه لا ينشد إلا وجود سلطة حرية عليا في اليونان ، ولا ينفي من هذه السلطة إلا غرضاً واحداً هو الحرب في بلاد الشرق . صحيح أنه خطاب موجه إلى حاكم قبرص يشيد بالحكم المطلق ويصفه بأنه « أنبل الأشياء كلها » ، ولكنه في الخطبة للوجهة إلى فيليب والسماة

---

(١) كتبت الرسالة الثانية بعد انتصار فيليب على أثينا وطيبة في خايرونيا ، وفيه يحث فيليب على أن يوجع عبده هذا بأن يجعل البرابرة أرقاء في خدمة اليونان . وليس عجيباً ما قيل وتُردد في الرواية القديمة من أن أبناء موقعة جايرونيا « قتل رجل الفصحى ياساً » ، لأنها على العكس ملأت قلبه أملاً في المستقبل .

فيليبوس Philippus ، نراه يتحدث عن الملكية قائلاً إنها لا تلائم اليونان كثيراً ، مع أن الخطاب موجه إلى ملك . والحق أن إسوقراط قلما كانت له نظرية سياسية ، ولا يكاد يكون من أصحاب النظريات السياسية ، وكل ما في الأمر أنه صاحب سياسة وصفي سياسي . وهو كصوفي سياسي يعتبر رجلاً له صفات معينة قد تذكر القارىء الحديث بمجرد في إحدى الصحف الكبيرة يكتب مقالات افتتاحية يابر فيها على تأييد اتجاه سياسي معين . ولكن بما أنه كان صحفياً كبيراً ، فقد أعجزه هذا عن أن يكون من كبار أصحاب النظريات أو من كبار المصلين ، وبما أنه كان يعيش في مجال غير واضح ، بين النظريات والواقع ، فقد فاته فرصة بلوغ المجد في هذا الميدان أو في ذلك ، ولم يكن شيئاً بدمعوسثينيس أو أرسطو . ورغم قوله إنه خطيب ومواطن صالح فقد كان مفتخراً إلى الفصاحة اللبقة والوطنية للدين الفياضة التي تمتع بها الأول . ورغم أنه معلم «للفلاسفة» — وهى فلسفة سياسية — فإنه لم يستطع فهم فلسفة السياسة كما تجلت في أرسطو . ومع كل هذا فإن ذلك الرجل قد تناهت في أعماق الاتجاه التاريخي للعصر بصورة لم تتوافر لدمعوسثينيس أو لأرسطو ، فقد تجاوز حدود السياسة الداخلية للدولة اليونانية حيث فشل ، وتفهم مشكلات سياسة اليونان الخارجية حيث عجزا عن أى شيء من هذا .

وعندما عين فيليب المقدوني في سنة ٣٣٧ ق.م. قائداً لليونان بقرار من مؤتمر كورنثة ، وخول السلطة الكاملة لشن الحرب على فارس ، ظهر في آخر الأمر أن إسوقراط يمكن أن يعتبر على حق في كل تعليقه .

### الكليين والتوريين

إذا ما تحولنا من أكسينوفون وإسوقراط إلى الكليين والتوريين ، فإننا نسير في اتجاه فكرى مختلف كل الاختلاف . فبينما اعتنق المفكرون السابقون الفكرة اليونانية القديمة عن الدولة وتوسموا فيها ، فإن المدرستين اللتين تحملان هذين

الاميين نبذنا هذه الفكرة تماماً . وبينما ارتفع إسوقراط إلى مستوى فكرة المواطنة الهيلينية ، نرى الكليين يذهبون إلى مدى أبعد ويصلون إلى فكرة المواطنة العالية ، فنجد فيهم رسلا واعي<sup>(١)</sup> لم نزعة عالية ربما كانت من الخصائص الداخلية للدارس الفلسفية التي كانت تضم بوجه عام معلمين وتلاميذ من كل أنحاء العالم اليوناني . وكان وضع الكليين قائماً على حياة سقراط من ناحية وعلى تعاليمه من ناحية أخرى . فإذا كان من عادة سقراط أن يسير عارى القدمين ويتحدث مع كل إنسان ، أميراً كان أو حقيراً ، فهكذا فعل الكلييون . وإذا كانت تعاليم سقراط منصبة على أن واجب الإنسان أن يعرف نفسه ويعمل وفق هذه المعرفة ، فإن الكلييون ذهبوا بتعاليمه هذه إلى مدى أبعد ، فنادوا بأن الرجل الحكيم الذى يصل إلى المعرفة يستطيع أن يكتفى بنفسه . وقد ترب على اتباعهم لسيرة سقراط والمبالغة فيها ، أن تطور بهم الحال فأصبحوا أشبه بالمتسولين على غرار قداى الرهبان الفرنسيكان في عدا هذا الفرق العظيم وهو أنهم شاءوا لأنفسهم الفقر لاجأ في ملكة السماء ، بل كرهأ في ممالك الأرض . كان سقراط يتقديض نظم الديموقراطية ، أما هم ، فقد ثاروا على المجتمع بأسره بكل درجاته ونظمه ، وناضوا العالم اليوناني كله ، فكانوا أعداء الملكية والأسرة والمدينة وكل شيء غير ذلك يفرق الناس درجيات ، ويحمل أحدهم أسبق من الآخر ، أو يجعل مكاناً من الأمكنة أفضل من الآخرة . فكل الناس في نظرهم سواسية وكل الأماكن على غرار واحد . يقولون :

« لماذا أغفر بالاتباء إلى أرض أتيكأ شأني في ذلك »

« شأن الديدان والحشرات التي تهلك التبت ؟ » .

(١) تحدث أفلاطون في عاورة « بروتاجوراس » عن بروديكن ، فسوره رجلا يعتبر الناس جيداً « زملاء مواطنين بحكم الطبيعة » - كما أن السنطائي أتيقون ، كما رأينا ، كان في نهاية القرن الخامس يناهى بعيداً العالية . ونضيف إلى ذلك أن عالية الكليين ، وهي الفبيعة سالية أتيقون والمختلفة عن عالية الروافين لها طابع سلبي لا إيجابي . قد كان كرمهني مدينة « كيكروبس » أكثر من جبه مدينة « زوس » .

.. ولقد أقدمتهم هذه الروح الثورية قوميهم « وأصبحوا لا ينشدون لأنفسهم مدينة أو بيتاً أو وطناً » . فغبروا أنفسهم بعدم ولائهم للدولة من جراء تفسيرهم لتعاليم بمقراط . والعرفة في نظرهم هي الفضيلة ، وهي شيء داخلي ، وليست شيئاً غير ذلك . أما الأشياء الخارجية فإنها ليست معينات على الفضيلة ، بل هي معوقات لها ، ومن واجب الإنسان أن يتخلى عن كل شيء ويسير وراء الفضيلة ، فهي وحدها الطليقة من القيود . « والنظم الخارجية لاتمدو أن تكون عوائق في سبيل الإنسان ، كما أن كل المصالح الاجتماعية تسبب الحيرة والاضطراب » . يقول ديوجينيس متحدثاً عن أنتيستينيس مؤسس المدرسة :

« لقد علمني أن الشيء الوحيد البقي أملكه هو أن تكون أفكارى مطلقة  
إلحان » .

وهكذا أصبح مثلهم الأعلى هو ذلك الرجل الحكيم الذي يعيش متزن النفس في كفاية ذاتية . فقد كان الرجل السكبي يكتفي بنفسه ولا يعتمد على أي شيء غير ذاته . وتستوى في نظره كل الأمور ، أما الدولة فهي في اعتباره شيء لا يحمله معنى . وإذا كان يترَف بأية مواطنة فهي المواطنة العالمية ، وهو لا يرى فيها مواطنة على الإطلاق . ولهذا قال بلوتارخ متحدثاً عن الإسكندر الأكبر : « إن إقامة الإسكندر لإمبراطوريته العالمية إنما تدل على استيما به للشئ الأعلى السكبي في ناحية السياسة » .

وهكذا تفككت دولة المدينة City-state بفعل ما كان يقرره التقيميون الجندريون من أن الناس جميعاً سواسية مهما كان مركزهم السياسي ، وبفعل الفكرة الجندرية عن الرجل الحكيم الذي يكتفي بنفسه ويقنع بأن يكون عضواً في حياة النكون . وهكذا أيضاً اضمحطت الفكرة القديمة القائلة بأن الناس يجب أن يعيشوا



في ظل مجتمع مدنى مقسم إلى درجات ، وأن مثل هذا المجتمع وحده مع التدريب الاجتماعى الذى يكتسبه الإنسان منه هو الذى يكفل بلوغ الناس إنسانيتهم الكاملة . ثم تسربت إلى العالم فكرتان جديدتان قدر لهما أن يمرا في تاريخ طويل ، وهما فكرة أن الناس جميعاً متساوون بحكم الطبيعة ، وفكرة أنهم جميعاً وبحكم الطبيعة أيضاً إخوة في مجتمع إنسانى واحد . ويبدو أننا هنا نقرب من المسيحية والكنيسة العالمية . والحق أن هناك مجرى متصلاً من الفكر يمكن تتبعه من الكليين إلى الرواقين ، ومن الرواقين إلى آباء الكنيسة القدامى . وهو مجرى من الفكر سارت فيه فكرة استقلال النفس الفردية جنباً إلى جنب مع فكرة المجتمع العالمى المكون من النفوس الفردية . ولا شك أن فكرة المجتمع العالمى لم تكن غائبة عن أذهان الكليين ، فهناك عدة رسائل سياسية تنسب إلى أتيسينيس مؤسس جماعتهم وكان معاصراً لأفلاطون . وينسب إليه أنه كتب مؤلفاً عنوانه «حول القانون أو الدولة» ، ورسالتين هما «حول الحكم» و «حول الملكية» . ومن الواضح أنه كان يرى أن الرجل الحكيم لا يعيش في دولة وفق قوانينها الموضوعه ، بل يجب أن يسترشد بقانون الفضيلة الذى يشمل العالم كله . كما كان يعتقد أن الإنسان كلما ازداد قرباً من «طبيعة الحيوان» كان ذلك أفضل للحياة الإنسانية . وهذا التشبيه بالحياة الحيوانية هو الذى تستند إليه الصيغة التى تتادى بالعودة إلى الطبيعة ، وبالزواج عن المدن والتخلى عن القوانين والنظم المصطنعة ، ثم الأخذ بكل ما هو بسيط وبدائى . وهى صيغة السفسطائيين الجذريين كما أنها صيغة روسو في ديع حياته . وإذا ما وصلنا إلى ديوجينيس ، وهو أعظم الكليين ، لسنا فيه اعتدالاً كبيراً وشعرنا بنحو مختلف . ففي «جمهوريته» (إذا لم يكن بما أمكن الاحتفاظ به من روايات عما جاء بها من آراء قد تأثر بلون الذكريات الأفلاطونية) كان يقرر أن الدولة الحقيقية الوحيدة هى دولة العالم ، ويؤيد شئوعية الزوجات والأبناء ويتكلم على ما يذكر عن الأصل النبيل والرق . وكما أنه كان يناصر تحطيم الأسرة فلا بد أنه أيضاً كان من دعاة إلغاء الملكية الفردية (ولو أن أحداً لم يقل إنه كان كذلك) . ولكنه من الوجهة الأخرى كان يعتقد بضرورة القانون ويرى أن القانون بدون الدولة عديم الجدوى .

ويدو أننا عند هذه النقطة نواجه فكرة الدولة المالية والقانون المالي ( الذي يشبه القانون الطبيعي الروماني ) . وهي الدولة المالية التي يتساوى فيها الجميع ، عبد وحر ، يوناني وبربري<sup>(١)</sup> . وهي دولة لا بد من أن تدين لرئيس واحد مطلق الحكم . فإذا ما ذكرنا أن ديوجينيس كان معاصراً لأرسطو ( وقد مات قبله بسنة واحدة ) فإنه لا يسمنا إلا الإحساس بأن في تماثيله ( إذا كان ماروي عنه صحيحاً ) عطفاً على الحركة السياسية المعاصرة أكثر مما نجد في كتابات أرسطو . وعندما كانت الدولة اليونانية تعاني حنجرية الموت ، وعندما كان أرسطو معنياً بإيجاد صنف الملاج ، رفع ديوجينيس صوته صاعماً « إن الملك يلفظ ألقابه الأخيرة . . لقد مات الملك . . فليجاء الملك الجديد ، ملك العالم » .

وفي مطلع كتاب « السياسة » نجد ما يشبه المصوم على الكليين ، فالإنسان الذي يظن أنه يستطيع الوجود دون أن تكون له مدينة هو واحد من اثنين ، إما أن يكون حيواناً . وإما أن يكون إلهاً . والحق أن الكليين كانوا يظهرون مرة كالآلهة و مرة أخرى كالحوانات . ففي الحالة الأولى كانوا يسدون العقل البحت ، لا تزعمهم العاطفة ولا ياتمسون الكفاية إلا في أنفسهم ، وفي الحالة الثانية كانوا يلقون بأنفسهم في حماة القذارة والبعث إظهاراً لاعتراضهم على الطابع التقليدي للحياة البقية كلها وللسلوك للهنزب كله . ولكن رغم هجوم أرسطو على الكليين إلا أنه في الوقت عينه يستخدم لقبهم . فكلمة السر في نظره هي « الكفاية الذاتية » شأنه في ذلك شأن الكليين ، غير أن هؤلاء كانوا يؤمنون بالكفاية الذاتية للفرد بمعزل عن غيره ، بينما كان أرسطو يؤمن

---

(١) كان أتيستيس من تراقيا أما ديوجينيس فن من مدينة سينوبي . وربما كان هذا أحد الأسباب التي تفسر هجومها على المدينة اليونانية ، وهو يفسر تعاليم الكليين : كل الناس مساوية بالطبيعة .

بالكفاية الذاتية للفردية الاجتماعية (١) ، فالإنسان لا يكون في حالة اكتشاف ذاتي إلا إذا كان مواطناً ، ولكي يحقق هذه الكفاية الذاتية يجب عليه أن يوسع آفاق نفسه حتى يصبح مواطناً . وهناك ما يشبه النضر الكلي في أفلاطون كما في أرسطو . فشيوعية الزوجات والأبناء هي مبدأ كلي ، وهناك إلى جانب ذلك نقاط التقاء كثيرة بين التل الأعلى الكلي و « مدينة الخنازير » التي ورد وصفها في الكتاب الثاني من الجمهورية مع أن الوصف كان خلواً من الإشارة إلى الكليين ، ومع أن أفلاطون لم يقصد السخرية من آرائهم أو مدحها .

لقد جعل الكليون من الفردية محور نظامهم ، وكانوا يرون أن الفرد يستطيع أن يكتفي بنفسه في أداء واجبه . ولقد سارت في الاتجاه نفسه للدرسة التوربئية ، وهي أيضاً من المدارس التي ترجع أصولها إلى سقراط ، فالمرقة في نظرم تكفي لخلاص الإنسان ، غير أن الخلاص ، وفقاً لمبادئهم ، إنما يكتمل بالسير وراء البلة . وبما أنهم وجدوا أن غاية الحياة هي تفديس البلة المائلة فلم يكونوا في حاجة إلى الدولة لكي تضع لهم أية قاعدة ترسم لهم طريق العمل . وبما يروى عن أريستوبس مؤسس هذه المدرسة أنه قال : « الفلسفة شيء حسن لأنها تمكن الفيلسوف ، إذا ما أُلِّيت كافة القوانين ، من أن يمضي في حياته كما كان من قبل » . وعند ما وصل التوربيون إلى اللدى الذي تصبح القوانين عنده غير لازمة ، أصبح من السهل عليهم اعتبار القانون شيئاً متواضعاً عليه ، وأن الصواب والخطأ هما من صنع القانون ، ورجع وجودهما إلى المادة لا إلى

---

(١) من الجائز أن هناك إشارة إلى الكليين في نهاية كتاب « الأخلاق » عند مناقشة أرسطو لموضوع الحياة النظرية . ومن الجائز أيضاً أن أفلاطون كان يفكر في الكليين عند تحدده من الفيلسوف الذي يتعد عن عاصفة الحياة ويمش عيشته الخاصة (الجمهورية ٤٩٦ هـ) غير أن أفلاطون يضيف إلى ذلك على الفور أن مثل هذا الرجل « لن يحقق أجل عمل له إلا إذا وجد دولة ملائمة حيث يحتاج له نحو أكثر وحيث يكون متقدماً بلده ولفسه » . (١٤٩٧)

الطبيعة . ولكنهم لم ينادوا بإلغاء القانون لكي يفسحوا المجال للذات الشخصية التي تعتبر عدوة له . بل إنهم على القيقض من ذلك كانوا يرون أن الإنسان قد يجد لذة في تحقيق مصلحة بله أو مصلحة صديق له . يقولون :

« إن رفاهية بلادنا لا تقل عن رفاهية أنفسنا في أنها تكفي لإدخال السرور إلى نفوسنا » . غير أن السرور الذي يعنونه هو تلك « اللحظة » اللذيذة التي إذا كانت وليدة الوطنية فهي أيضاً وليدة الفن أو أى شيء آخر يضر النفس بالبهجة والسعادة .

وهكذا ترى أن الأمر ينتهي إلى النتيجة نفسها بالنسبة للساعين إلى اللذة وللمتحمسين للواجب . فكلاهما يعتبر الفرد في حد ذاته كافياً لقياس لذته الخاصة أو تمييز واجبه الخاص . وكلاهما يعتبر عدم اللبالة بالأمور الخارجية في قدر من الحكمة ضرورياً بلوغ الغاية المنشودة ، فإذا وجه الإنسان اهتماماً بالغاً إلى أى شيء سوى الغاية من الحياة وجعل ذلك رهينة في كفة الحظ فإنه قد يفشل في تحقيق هدفه . ولهذا تبكر الطائفتان على الفرد أى اهتمام حقيقى بأية هيئة مدنية ، وتتركان له حرية الاهتمام السلبي بالعالم ، وبالعالم وحده . أما بالنسبة لأرسطو ، فإن الحياة النشيطة الكاملة التي تحقق كل الإمكانيات إنما تكون نتيجة للمعيشة في إحدى المدن . وإلى جانب فكرة المواطنة في دولة عالمية ، كان يسير التل الأعلى لهدوء منبث من العزلة ، لا يسكر صفوه ما تفرضه المدينة من كفاح ونضال ، ومن نشاط وحياة .

مثل هذه العقيدة من الجائز أنها مهدت بعض الشيء لاضمحلال المدينة اليونانية وجمعى « نظام الإسكندر الأكبر » ، ومن ناحية أخرى نستطيع القول إنها كانت نتيجة لهذا النظام والصورة التي تمثل فيها .

## الفصل السادس

### أفلاطون وأحوار الأفلاطوني

#### حياة أفلاطون

ولد أفلاطون في سنة ٤٢٨ ق. م ، وبحكم مولده هذا كان ينتمي إلى أسرة أثينية صريقة ، فمن ناحية أمه كان يمتد نسبه إلى القواد الأثينيين في منتصف القرن السابع ، كما كان على اتصال ، من بين أبناء جيله ، برجل اسمه كريفاس كان ذا مركز بارز بين أعضاء الجماعة الأوليجاركية التي حكمت بعض الوقت في سنة ٤٠٤ ق.م . ومع ذلك فمن الخطأ أن نحكم على سياسة أسرة أفلاطون من حياة كريفاس ، أو أن نقرر أن أفلاطون قد ورث عن أسرته تحيزاً ضد الديموقراطية الأثينية . ذلك أن سياسة أسرته كانت أقرب إلى سياسة الأحرار منها إلى سياسة المحافظين . فكانوا يفخرون بأنهم على صلة بالمشرع سولون ، ومن الأصح أن ننسب إلى تأثير أسرة أفلاطون عليه ، إذا كان هناك تأثير على الإطلاق ، ما كان لديه من تحيز لذلك الشكل المختلط المعتدل من الدستور الذي أيده في كتاب القوانين (١) . ولقد وجه أفلاطون في بعض المناسبات ، وخاصة في محاوره

---

(١) الفيلسوف اليوناني تأليف برنت ص ٢٠٩ ، ٢١٠ غير الأسرة بما بينها وبين سولون من علاقة يظهر في محاوره تيبوس ( طرن محاوره « خارميدس » ص ١٥٧ ، ١٥٨ ) حيث توجد قصة أثلاتيس كلها كثرات عائلي مستمد من سولون . وكريفاس الذي يحكي هذه القصة ، والذي أطلق اسمه على محاوره « كريفاس » ليس هو الزعيم الأوليجاركي لسنة ٤٠٤ ، ولكنه جده ، وهو أيضاً والد جد أفلاطون ( مؤلف برنت سابق الذكر ص ٣٣٨ ) .

جورجياس ، قدماً مرآ إلى ديموقراطية بركليس ، ولكنه لم ينكر عليها جانبها  
الأحسن حتى في الجمهورية ، بل إنه في المحاورات التي تلت الجمهورية مثل السياسي  
والقوانين حيث كان التأثير السقراطي أقل وضوحاً ، نراه يظهر تقديراً  
حقيقياً لقيمتها .

ومن الجائز أنه لم يكن أبداً حوارياً للدرسة السقراطية بالمعنى الدقيق لهذه العبارة ،  
غير أنه منذ نموه أطفاله كان عضواً في الحلقة السقراطية . ويدو أنه في بدء حياته  
كان يفكر في أن تكون له حياة سياسية في أثينا ، غير أن موت سقراط أثر فيه تأثيراً  
عميقاً جعله يغير خطته ويتجه إلى حياة الفلسفة . وحتى تاريخ زيارته الأولى لصقلية  
سنة ٣٨٧ ق.م كان منشغلاً إلى حد كبير بتأليف محاوراته الأولى . وقد أنتج في هذه  
الفترة محاورات النطخ وكرتون ، وجورجياس وبروتاجوراس ، وربما الجزء  
الأكبر من الجمهورية . وفي الفترة نفسها ، وكان فيها بين الثلاثين والأربعين من  
عمره ، كان لأسفاره أثر كبير في تطور عقله . فيقال إنه زار مصر . وهناك ( إذا  
صححت الرواية ، وصحتها جائزة جداً ) تعلم أن يقدر تقسيم العمل بين عدد من الطبقات ،  
فدافع عنه بعد ذلك في الجمهورية . وفي سنة ٣٨٧ زار إيطاليا وصقلية وهما مقل  
الفيثاغوريين . وخلال هذه الزيارة اتصل بديونيسيوس الأول طاغية سرقتله  
وشرح له في جلاء كبير مبادئ الجمهورية . وقد أغضب الطاغية فيه هجومه على الظلم  
وإدائته للظلمين فسلمه إلى سفير إسبرطى ، وهذا بدوره باعه رقيقاً . ثم حدث بعد  
ذلك أن اقتدى نفسه من السودية بالمال وعاد إلى أثينا ، وهناك فتح الأكاديمية  
في سنة ٣٨٦ ق.م . وقضى فيها الأربعين الباقية من سنوات عمره .

بدأ أفلاطون حياته كاتباً ، ثم عارضاً لتعليم سقراط ومدافعاً عن تعاليمه حتى  
سنة ٣٨٦ ، وعندئذ أصبح فيلسوفاً يزعم مدرسة فلسفية حين كانت أثينا جامعة

اليونان . وكانت إذ ذاك قد فقدت الإمبراطورية التي كانت تستعوز عليها في القرن السابق ، ولكنها بدلا من ذلك كسبت ما لم يكن لها في ذلك القرن ، وهو أنها أصبحت سوقا مركزيا لتجارة اليونان ومبعا للفكر اليوناني . ولا شك أن مدرسي أفلاطون وإيسوقراط كان القصد منها أن تشا على بلاد اليونان كلها ، كما أنها استمدتا العلم من البلاد بأسرها . ولقد كان منهاج المدرسة الأفلاطونية ، كما نستخلص من الكتابين السادس والسابع من الجمهورية رياضياً إلى حد كبير ، بل إن الهندسة كانت هي المدخل إلى الفلسفة ، وروى أحد النحاة البيزنطيين أن أفلاطون كتب فيما كتب على باب منزله المبارة الآتية : « لا يدخل هذه الدار جاهل بالهندسة » . وهذه التزعة الرياضية للمدرسة الأفلاطونية التي نستطيع أن ننسبها إلى التأثير الفيشاغوري ، تبين كل التبين مع الدراسات البيولوجية لأرسطو ومدرسة المشائين Peripatetics . غير أن أفلاطون وجه مدرسته إلى الدراسات البيولوجية أيضاً ، وفي كتابه « كريتياس » نجد وصف التاريخ الجيولوجي لإقليم أتيكا وماله من نتائج اقتصادية ، وهو وصف يكاد يضارع أحدث الدراسات التي من نوعه . أما المحاضرات التي ألقاها في الأكاديمية عن الرياضة وفروع العلوم الأخرى ، وعن الدراسات النهائية للمنطق والميتافيزيقا وهي التي كان يقصد بالعلوم أن تكون مدخلا لها ، تلك المحاضرات لا بد أنها شغلت أكبر جانب من تفكير أفلاطون ووقت فراغه خلال السنوات الأربعين الأخيرة من حياته ، وقد ضاعت جميعها ولم يبق لنا شيء منها ، شأنها في ذلك شأن كتابات أرسطو العامة . لقد خسرنا جانباً واحداً من عمل أفلاطون كما خسرنا الجانب الآخر من عمل أرسطو<sup>(١)</sup> . وتزداد خطورة هذه الخسارة

---

(١) انظر كتاب برغت « الفلسفة اليونانية » ص ٢١٤ ، ٢١٥ حيث يقول :  
« إن الصعوبة التي نحس بها عند الانتقال من أفلاطون إلى أرسطو أننا نعان بين شيئين مختلفين  
كل الاختلاف » .

لأن نظرية أفلاطون الحقيقية لا بد أنه كان يتناولها في محاضراته . لقد كان يناقش في محاوراته مواضيع معينة ، أما الأفلاطونية ككتلة فكرية عامة مؤيدة بالبراهين فلا بد أنه تناولها بالشرح في قاعة المحاضرات ، ولا بد أنها صيغت في مثل القالب الحكم الذي صاغ فيه أرسطو عقيدته (١) .

ومهما كان من اهتمام أفلاطون بالدراسات العلمية ، فإن الهدف النهائي من تعاليمه ومدرسته كان رغم ذلك هدفاً أخلاقياً صميماً في جوهره . وقد سعى ، مثل كل فلاسفة اليونان ، إلى نشر العلم الذي يمكن استخدامه في حيز العمل ، وإلى تعليم الفلسفة التي تصلح أسلوباً للحياة ومصدر إلهام لها . يقول الامتياز برنت : « إن فلسفته تهدف في المقام الأول إلى تغيير النفس البشرية من حالة إلى حالة ، وتهدف في المقام الثاني إلى خدمة بنى الإنسان » (٢) . وكان اعتقاد أفلاطون أن هذا التحول في النفس لا يحدث نتيجة تذوق حقائق ، ولا في أعقاب موجة عاطفية عاتية ، بل يجب بتحويل النظر شيئاً فشيئاً نحو الضوء عن طريق تدريب ثابت منظم في مجال العلم . ولكنه إذا حدث بطريقة غير تلك التي يحدث بها التحول الديني بوجه عام ، فإنه رغم ذلك يكسب صاحبه حياة جديدة ، كما يدخله بل ويشب أقدامه في رحاب خدمة الإنسان . والمهمة التي طلب إلى تلاميذ أفلاطون أداؤها لم تكن خدمة في مجال الإرشاد ، أو خدمة تأخذ ذلك الشكل الذي نسميه الآن خدمة اجتماعية ، بل كانت خدمة في عالم السياسة تأخذ طابع هداية الدول ، وإن أمكن ، تولى الحكم في هذه الدول . وهنا يتفق أفلاطون مع إسوقراط : وإذا كان الفيلسوفان قد اختلفا

---

(١) كتب أفلاطون في « الرسالة السابعة » ( ٣٤١ ج ) قطعة شائقة ، « يقول فيها إن بعض المواضيع لم يتناولها قلمه ولن يتناولها » . ولا شك أنه يشير بذلك إلى موضوع ( المثل العليا ) . فتل هذه الأشياء لا يمكن ضميرها كباقي مواضيع الدراسة ، لأنها تحتاج إلى اشتراك واتصال دائم ( أي سنوات من المحاضرة والتدريب ) ، قبل أن تشتت نار المعرفة وتصبح لهياً .

(٢) برنت الكتاب هـ ، ٢١٨ .



كما رأينا في آرائهما عن الفلسفة - فيقيم أحدهما وزناً للعلم وقيم الآخر الوزن نفسه للثقافة ، ويسعى أحدهما إلى تعليم العلوم ، والآخر إلى تعليم الآداب — فإن الاثنين كانا يهدفان إلى غاية عملية واحدة ، ويحاولان إصلاح الحالة السياسية في بلاد اليونان . كما أن نزعة الفيلسوفين كانت نحو النظام الملكي ، وحاول كل منهما إيجاد حاكم يث فيه الروح التي تمكنه من تحقيق مثله الأعلى . أحدهما يراوده حلم بأن هذا الحاكم سوف يوحد بلاد اليونان في حملة صليبية كبرى ، والثاني يداعبه أمل في أن حاكمه سوف يوحد كل طبقات الدولة لكي تشترك كلها في خدمة الصالح الحقيقي الوحيد .

كان هدف أفلاطون أن يدرب الحاكم الفيلسوف الذي يجب أن يجارس الحكم بذكاء المتمرس لا بحرية القانون ، أما إذا كان هذا الهدف مستحيل التحقيق فإنه يدرب الشرع الفيلسوف الذي يجب أن يضفي حق على حرية القانون روح الحكمة والعرفة . ولهذا كان الوضع الأول هو اللئ الأعلى للجمهورية ، كما كان الوضع الثاني هو اللئ الأعلى « للقوانين » . ولم تكن هذه اللئ العليا أحلاماً أو تخيلات ، كذلك لم يكن ماحققته الأكاديمية واستانها بالشيء قليل الأهمية . ذلك أن الأكاديمية كانت مدرسة للتدريب السياسي تخرج فيها رجال حكم ومشرعون . وقد أوفد أفلاطون تلاميذه إلى خارج البلاد لتنظيم عدمن المول ، ثم إن زينوفراطيس ، وهو ثاني من رأس الأكاديمية بعد أفلاطون ، أعطى الإسكندر الأكبر بناء على طلبه بعض المستشارين لشئون الملكية ، كما أنه بفضل تلمذه بقعة الأثينيين لعب دوراً في سياسة مدينتهم (١) . وقد انتشر تأثير الأكاديمية على نطاق واسع ، فوصل صوب الشرق إلى الإسكندر بطل اليونان ضد بلاد فارس ، وامتد تجاه الغرب إلى

---

(١) بلوتارخ ١١٢٦ ج ( لعلفه برنت ، الكتاب عينه ، ص ٣٠٣ ، هامش ١ ) ،  
جوميرتز ، مفكر اليونان ، ٤ ، ٥ - ٧ هناك قصة تقول إن إماميونداس الطبي طلب من  
أفلاطون أن يجسج لمدينته الجديدة ميجالوبوليس ( ديوجنيس لايرتيوس ، ٣ ، ٢٣ ) .

ديونيسيوس الثانى الذى تولى الدفع عن اليونان ضد قرطاجنة ، ثم إن هذا التأثير كان عميق الجذور دائماً فى أحد المجالات ، فتطور القوانين اليونانية لايدين بفضل قليل إلى الأكاديمية ، ولقد حاول أفلاطون نفسه فى سنواته الأخيرة ، بثقل الروح التى كان يتعلل بها بنثام (١) أن يعدل القانون اليونانى ويصوغ له لائحة فى ضوء مبادئه ، ومن الجائز أن كتاب القوانين كان أثره فى اليونان المعاصر أعمق من أثر كتاب الجمهورية . ولقد قيل « إن مؤلفه هذا هو أساس القانون الهيلينى » وبما أن الأكاديمية ساعدت على تشكيل القانون الهيلينى ، فإن أستاذها كان له أثره على تطور « قانون الشعوب الرومانى *Ius gentium* » (٢) .

لم يكن هذا هو كل شيء ، وفى صقلية حين كان أفلاطون بين الستين والسبعين من عمره ، حاول بطريقة مباشرة أن يحقق جانباً من أممى مثل أعلى سياسى عنده ، فيجعل من رجل طاعة حاكماً فيلسوفاً . ومن رسائله السابعة (٣) وهى أشبه شيء « باعتذار » عن الدور الذى لعبه فى شئون سرقسطة ، يمكن أن نستخلص الدوافع التى كانت حافزة له والأساليب التى اتبناها . ولقد كتب يقول إنه فى شبابه كانت أفكاره متجهة إلى حياة السياسة ، وكانت له علاقات ودية مع بعض « الثلاثين » الذين كانوا إذ ذاك حكاماً لأثينا ، وتعلأ صدره آمال قوية فى أنهم سيحققون إصلاحاً

---

(١) إن تحمس بنثام للتشريع فى ضوء مبدأ من المبادئ ونجاحه فى إقناع عدد من التلاميذ بمبادئه بحيث كان لهم تأثير فى مجرى التشريع الإنجليزي ، هذا التحمس والنجاح يجعلا من بعض الوجوه قريناً لأفلاطون وإن كان أبعد ما يمكن عن أن يكون أفلاطونياً .  
(٢) بما أن « قانون » الشعوب هذا كان موضوعاً للأجانب ، فلا بد أنه منذ البداية كان متأثراً بالقانون اليونانى الذى وضع لجنوب إيطاليا وصقلية . وبما أن اتصال الرومان بالشرق تأثر قانون الأمم بالقانون الهيلينى الشائع فى بلاد الشرق ، فإن برات السكتاب نفسه ص ٣٠٤

(٣) إنى أفترض أن هذه الرسالة صحيحة . ولقد استخدمت أيضاً الرسالتين البائنة والثامنة . وهناك أيضاً ما يبدو الفلن أن الرسالتين الرابعة والثالثة عشر هما من عمل أفلاطون ( طرن مؤلف Hackforth "The Authorship of the Platonic Epistles".

سياسياً يمكنه من تلبية دعوتهم لسخوله مجال السياسة . غير أن معاملتهم لسقراط قضت على آماله ، ومع ذلك فقد أحيا سقوط هؤلاء الثلاثين طموحه السياسى شيئاً فشيئاً ( ٣٢٤ ب — ١٣٢٥ ) إلا أن الصدمة التى تلقاها من محاكمة سقراط وموته حولت مجرى أفكاره ، فطرح الطموح السياسى جانباً ونحو إلى التأمل السياسى يناقش فى عقله كيفية تنفيذ إصلاح يتناول كل دستور الدولة ، وخلال ذلك اعترف أن يصبر على الزمن ( ٣٢٥ أ — ١٣٢٦ ) وأخيراً تبين له أن السياسة قد تفككت أو صالها بحيث يستصعب شفاؤها إلا بإصلاح جذرى ، واضطر بناء على هذا إلى المجاهرة بأن المدالة لا يمكن أن ترتفع رايته إلا فى ظل حكم الفلسفة ، حين يصبح الفلاسفة حكاماً أو يتحول للوكة إلى فلاسفة ( ٣٢٩ ب ، قارن الجمهورية ٥٧٣ د ) . ذلك كان طابع تفكيره عندما زار إيطاليا وصقلية فى سنة ٣٨٧ ، حيث وجد الفوضى ضاربة أطنابها بصورة لا تقل عن تلك التى كانت عليها اليونان نفسها ، غير أنه خلال هذه الزيارة قابل فى سرقسطة شخصاً اسمه ديون Dion ، شقيق زوجة ديونيسيوس الأول ، وسرعان ما اعتنق هذا الرجل آراء أفلاطون وأصبح ولوعاً بها . ثم حدث بعد عشرين سنة من هذه الزيارة أن مات ديونيسيوس الأول وخلفه فى الملك ديونيسيوس الثانى . وعندئذ تذكر ديون مبلغ الأثر الذى تركته فى نفسه مقابله لأفلاطون ، وداعبه الأمل فى أن الملك الجديد يمكن أن يتأثر بالطريقة نفسها إذا أتيح له أن يتعرض للمؤثر نفسه ، فعرض الملك على دعوة أفلاطون إلى بلاطه للسكى . وقد بعث مع الدعوة للملكية رسالة خاصة يلى فيها أفلاطون أن الساعة قد أذنت لتدريب الملك الفيلسوف ( ١٣٢٨ ) . ومع أن أفلاطون كان يشك فى نجاح هذه المهمة ، إلا أنه أحس بأن من واجبه أن يضع أفكاره عن القوانين السليمة والستور الصحيح موضع التنفيذ ، واستشعر الحجل من أن يصدر حكماً على نفسه بأنه رجل ألقاظ ققط إذا ما فشل فى الإفادة من فرصة سانحة للعمل كهذه ، كما أحس أن الفلسفة سوف تدان فى شخصه إذا لم يحاول إثبات أنها طريق حقيقى للحياة ( ٣٢٨ ب — ٣٢٩ ب ) . لكل هذا قبل أفلاطون دعوة الملك وذهب إلى صقلية ، فى سنة ٣٦٧ وكان إذ ذاك فى الستين من عمره .

ولم يكن الموقف الذى ذهب أفلاطون لمواجهته خلوًا من المصاعب ، كذلك كانت له احتمالاته . فديونيسيوس الثانى كان إذ ذاك فى الثلاثين من عمره تقريباً ، ومعنى ذلك أنه لم يكن صغيراً أو سلس القياد بحيث يتأثر بالتدريب على النحو الذى كان يريده أفلاطون . ومن الناحية الأخرى كان والده قد باعد بينه وبين شئون الدولة ، كما أنه كان قابلاً للتأثر متحمساً لدراسة الفلسفة ، أو هكذا قال . وكان أفلاطون نفسه طوال السنوات العشرين السابقة يدرب الناس فى أكاديميته على العمل ، وإذا كان الذهاب إلى الأكاديمية أمراً مستحيلاً على الملك ، فلا بأس من أن تنتقل الأكاديمية إليه ، والأمل عظيم فى أن يؤتى هذا الانتقال عمره . وكان أفلاطون من قبل ذلك قد درج على إرسال تلاميذ من الأكاديمية إلى خارج البلاد لممارسة حياة السياسة ، فإذا ما ذهب هو أيضاً لتدريب حاكم ورأى على شئون الحكم، فإنما يذهب لأداء مهمة عملية معينة أمامه فيها فرصة من النجاح واضحة المعالم . ذلك أن الوضع فى صقلية وسرقسطة كان ينطوى على احتمالات واسعة المدى ، ففى سرقسطة نفسها يمكن وضع دستور سليم ، وفى صقلية بوجه عام يمكن إصلاح المدن اليونانية التى اجتاحتها الحرب لتصبح قلعة الدبغ ضد قرطاجنة . ولقد كانت صقلية ، شأنها شأن آسيا الصغرى ، مكان التقاء بين الهيلينيين وغير الهيلينيين ، ولما كانت أفكار أفلاطون شاملة للعالم الهيلينى كله كما يتضح من الكتاب الخامس من الجمهورية ومن رسالته السابقة ( ٣٣٣ ٣٣٣ ) ، فإنه كان يأمل أن يقوم فى القرب بتدعيم الهيلينية التى نادى بها إيسوقراط ، والتى حققها الإسكندر بعد ذلك فى الشرق .

غير أن الرياح تآتى بما لا تشتهى السفن . ذلك أن أفلاطون الذى كان يرى أن الرياضيات هى الطريق إلى الحقيقة، بدأ تجديده للكد ديونيسيوس بالدراسات الرياضية (١)، إلا أن للكد وجد دراساته من النوع الشاق ، وكان يغى وسيلة أسرع . والأأسوأ من

ذلك ، كما يؤكد أفلاطون في الرسالة السابعة ، أن بلاط الملك كان مليئاً بالأسانس واختلافات الرأي ، ولهذا لم يحس على محبي أفلاطون أربعة شهور حتى نفي ديون من سرقسطة مع أنه كان جاداً في مهمة أفلاطون ومتعمساً لها إلى درجة العناد (١). (٣٢٨ ب) وقد بقي أفلاطون بعد ذلك فترة من الزمن ، ولكن دون أمل في النجاح ، ثم عاد إلى أثينا في سنة ٣٦٩ ، بعد أن زار في طريقه إليها أرخيتاس الفيثاغوري الذي لعب دوراً هاماً في سياسة مدينة تارنتوم وعقد معه صداقة عادت عليه بالنفع فيما بعد .

ويمكن القول بوجه عام إن أفلاطون فشل في تحقيق أى نجاح واضح ، فمدينة سرقسطة لم تتناولها يد الإصلاح ، كما أن مدن صقلية لم يباد تميزها . وكان أفلاطون يلجأ على الملك أن يواصل تلمه حتى يصل إلى درجة الكمال ، قبل أن يحاول ممارسة السياسة ، الأمر الذى جعل منه الملك موضع تأنيب (٢) لأفلاطون فيما بعد ، وإن لم يبلغ الأمر حداً خطيئته المكشوفة بين الرجلين . وعندما غادر أفلاطون مدينة سرقسطة وعده الملك بأنه سيبحث في طلبه مرة ثانية ، ويأمر بعودة ديون ويستعين بالأتين على تنظيم المدينة . وفى مدى سنة من رحيله نجد أفلاطون يتبادل الرسائل مع الملك ، وقد بحث له رسالة عجيبه « تكشف حقيقة الفيلسوف » ، وتبين إلزامه بشئون المال مما يراه البعض أمراً لا يتفق مع الفيلسوف ، بل ولا يلائم مقامه . ثم انقضت بعد ذلك سنوات خمس قبل أن يزور أفلاطون سرقسطة للمرة الثانية . وخلال هذه الفترة واصل عملية التعليم فى الأكاديمية بينما ظل ديون فى منفاه ، وتاجع ديونيسوس دراساته حسبما شاء له

---

(١) جاء فى رسالة أفلاطون الرابعة ٣٧١ ب . ج أنه حذر ديون من أنه أصبح أقل محاطة مما ينبغي ، وطلب منه أن يذكر أن النجاح فى العمل إنما يتوقف على كسب صداقة الناس وأن البناء رفيق النزلة الهائم .

(٢) فى الرسالة الثالثة التى كتبها أفلاطون للملك ديونيسوس الثانى حوالى سنة ٣٥٨ ، حافع عن نفسه أمام هذا التأنيب ، وفى الرسالة السابعة التى كتبها حوالى سنة ٣٥٢ يذكر أفلاطون أنه كان يلجأ على الملك أن يمد تسمير المدن المنهوبة ما دام قد لقنه الحكمة والروية .

المهوى، حتى إنه كتب رسالة في الليتافيزيقا قال إنه يعط فيها اللثام عن «سرافلاطون». وأخيراً بعث الملك يطلب أفلاطون سنة ٣٦١ ، دون أن يأمر بعودة ديون ، بل قرر إيقاعه بعيداً عن سرقسطة سنة أخرى . وفي هذا الوقت كان ديون، يقضى فترة النفي في بلاد اليونان ويأبح على أفلاطون أن يذهب إلى سرقسطة . وقد رفض أفلاطون الذهاب في بادئ الأمر ، لأنه كان يحس أن ديونيسوس لم يف بكل ما وعد به منذ خمس سنوات. غير أن أرخيتاس الفثاغوري بعث له من مدينة تارنوم يحثه على الهجر إلى صقلية ويؤكد له أن ديونيسوس صادق الرغبة في الدراسة متحمس لها ، فوافق أفلاطون في نهاية الأمر . وعند وصوله إلى سرقسطة تذكر السهولة التي كان الملك قد أبدى بها استعداده للنفاد إلى أسرار الليتافيزيقا ، فرأى من الضروري أن يصور له صموية دراسة الفلسفة ، والجهد والوقت اللازمين لهذه الدراسة ( ٣٤٠ ب ) . ومن الجائز أن هذه البداية لم توفق الفيلسوف إلى كسب حسن نية الملك ، فما لبث الخلاف أن دب بين الرجلين حول مصير ديون الذي كان من رأى أفلاطون أن للملك يعامله معاملة طاللة من حيث الشئون المالية . وسرعان ما وجد أفلاطون نفسه في وضع أشبه بالأسير الكريم الذي لم يستطع التخلص منه والعودة إلى اليونان إلا بتوسط أرخيتاس الفثاغوري بعد أن وجه إليه نداء بذلك (١) .

وهكذا انتهى العمل المباشر الذي قام به أفلاطون في شئون سرقسطة ، غير أنه ظل طوال السنوات العشر التالية يوجه اهتمامه إلى السياسة المضطربة للمدينة ، وإن كان موقفه منها موقف المتفرج لا موقف المشارك . وفي سنة ٣٦٠ قابل ديون في مناسبة الألعاب الأولمبية ، فرجاء هذا أن يساعد هو وأصدقائه في حملة ضد ديونيسوس

---

(١) كانت علاقات أفلاطون بأرخيتاس الحاكم الفيلسوف لمدينة تارنتوم من الأمور الشائنة ولأن كنا لا نعرف عنها إلا القليل وقد كتبت إحدى الرسائل الأفلاطونية ( الرسالة التاسعة ، ولأن كانت مجتهداً موضع شك ) لتشجيع أرخيتاس على مواصلة الاشتراك في الشئون العامة .

كانت موضع تفكير ديون . غير أنه رفض أن يقوم بدور شخصي في هذا الموضوع (٣٥٠ ج) مبرزاً رفضه بأنه مدين للملك بما أظهره له من كرم الضيافة (١) ، وما لبث أن بدأ يرأسه في سنة ٣٥٨ فكتب له رسالته الثالثة يدفع فيها عن نفسه التهمة التي ألصقتها به الملك ، وهي أنه قد ثبت عهته عن إعادة تعمير للندن اليونانية المحرقة . وقد قام ديون بحملته وشارك فيها بعض أصدقاء أفلاطون ومن بينهم سيسيوس Spensippus ابن شقيق أفلاطون وخلفه في رئاسة الأكاديمية . وحدث أن كملت الحملة بالنجاح ، وطرده الملك من البلاد في سنة ٣٥٧ . وكان من المفروض بعد أن أصبح ديون ، وهو ضديق أفلاطون وتلميذه ، ولهم من الوحيد على سرقسطة أن تصير للدينة أعوذجاً للدولة الفلسفية . غير أن للتابع برزت مرة أخرى ، ويدعو أن عقيلة كانت عليها لئمة بسوء التصير ( ٣٥٠ د ) على حد قول أفلاطون بعد تجربته الشخصية هناك ، ذلك أن ديون كان عنيدا لا تلتين له قناة ، وظهرت الأحزاب على مسرح الحوادث ، فوجه إليه أفلاطون رسالته الرابعة يحثه فيها على اتخاذ سياسة اللابينة والتوفيق ، غير أن الرسالة كانت عديدة الثمرة ، وفشل ديون في أن يكون مبعوث الناية الإلهية للتشريع على نمط ليكوجورجوس أوقوروش Gyrgus ، كما كان يريد له أفلاطون ، ( ٣٧٠ د ) وإغثاله في سنة ٣٥٣ رجل أثيني يدعى كاليوس كان قبل ذلك عضواً في الأكاديمية . وإبان هذه الأزمات كتب أفلاطون إلى أصدقاء ديون رسالته السابعة بناء على طلبهم ، وهي رسالة تعتبر اعتذاراً عن الدور الذي لعبه من ناحية ، ونصيحة يقدمها لهم أفلاطون عن مستقبل سير الأمور في عقيلة من ناحية أخرى . وقد حثهم فيها على المبادرة إلى الأخذ بمبدأ سيادة القانون ، ولبلوغ هذا الهدف يجب عليهم أن يشكلوا لجنة من خمسين عضواً يتولونها سلطة وضع لأئمة هذا القانون . ثم أضاف

---

(١) في الرسالة الرابعة التي كتبها إلى ديون بعد نجاح حملته ، يتحدث أفلاطون عن تحمسه لهذا النجاح ( ٣٧٠ ا ) وليس هناك تناقض بين موقفه الأول وموقفه الثاني من الحملة . فمن الجائز أن أفلاطون كان يتوق إلى نجاح حملة صديقه ، ولو أنه كان يشعر بأن من الخطأ أن يشترك فيها بشخصه .

أفلاطون أن هذا الإجراء ليس هو للكل الأعلى ، بل إنه يحىء في المرتبة الثانية لما كان يأمل هو وصديقه ديون أن يحققاه ، وحاولا تحقيقه فعلا في وقت سابق ( وهو حكم ملك فيلسوف ) . غير أن هذا الإجراء هو على أية حال أفضل ما يمكن عمله ( ٣٣٧ ب - د ) وبعد فترة وجيزة أى حوالى سنة ٣٥١ . كتب إلى أصدقاء ديون رسائله الثامنة ، وهى تحمل نفس المعنى ويكرر فيها على نطاق أوسع ما سبق له أن نصحه به ، فهو يؤيد مرة ثانية إقامة حكم القانون ( ٣٣٥ ب - ج ) ، ويقترح إلى جانب ذلك دستورا عمتلطا يوفق بين مصالح الأحزاب المختلفة . على أن تشكل هيئة ثلاثية تألف من ديونيسوس للطرود ، وابن صديقه الراحل ديون ، وابن أصغر لديونيسوس ، وتشترك مع هذه الهيئة الثلاثية هيئة أخرى مكونة من خمسة وثلاثين عضواً يتبرون أو صياء على القانون ، ويكون لها جمعية عامة ومجلس للبت في مسائل الحرب والسلم ( ٣٥٦ ا - د ) . هذا ما كان ينوى ديون عمله لو أنه ظل على قيد الحياة . ولقد ركز أفلاطون حديثه على النقطة الثانية بنوع خاص قائلا : « إن جميع الهيلينيين يجب أن يسموا بكل عزم في صدورهم إلى إيجاد علاج يقابلون به الخطر الذى يهدد الهيلينية في مقابلة من الفزاة القرطاجيين والإيطاليين » . والملاج الوحيد فى تصوره هو إقامة قلعة دفاع متينة من المدن اليونانية بعد إعادة تميمها ( ٣٥٣ ا ) .

كان ذلك هو الدور الذى لعبه أفلاطون فى السياسة الفعلية للمصر الذى عاش فيه ، وللجيل الذى كان ينتمى إليه . ولم يكن هذا الدور خيالياً أو غير عملى . ولو قدر له النجاح فيه لاكتسبت سرقسطة دستورا نموذجياً ، ولقامت القضية الهيلينية فى القرب على دعائم ثابتة بمنأى عن كل خطر من انقلاب يحىء من ناحية قرطاجنة ، بل ومن ناحية روما . ولم يكن فشله نتيجة خطئه الشخصى ، كلية أو أساسا . وقد يتهم بأن معالجته للملك ديونيسوس كان يعوزها اللباقة ، ولكن على من يقول ذلك أن يثبت أن أية أساليب أخرى كانت تؤدى إلى نتيجة مختلفة . فعناد ديون هو الذى يجب أن يلقى عليه اللوم أكثر من افتقار أفلاطون إلى اللباقة . إلا أن الحالة الاجتماعية



في صقلية تتحمل في هذا الشأن مسئولية أكبر بكثير من عناد الأول أو عدم لباقة الثاني. ولم تكن هذه الحالة الاجتماعية ثابتة عن أفلاطون، بل كان يعرفها جيداً (٣٣٦ ب-د)، ويقول إنها لم تكن موضع رضاه في أية صورة من صورها وفي أي مكان من الأمكنة. صقلية كانت بيئة حارة تساعد على النمو السريع لأوضاع تتميز عن الصمود في وجه الصواب. ولقد وصل أفلاطون من تجاربه في صقلية إلى بعض النتائج، غير أنها نتائج يمكن تبنيها أكثر مما يمكن في تطور نظريته الشخصية. فهو عند ذهابه إلى صقلية في سنة ٣٦٧ كان قلبه عامراً بالآمال في إقامة مدينة أحلامه وفي تدريب ملك ليكون فيلسوفاً يملك من الحكمة ما يمكنه من تنظيم الشؤون الإنسانية بما يستطيع العقل أن يفعل، ذلك العقل الذي يرى أفلاطون أن في مقدوره أن يتخطى على نطاق واسع حرفة القانون الحالية من الحياة. فبدأ الشوط مؤمناً بسيادة العقل والنظام اللسكى، ثم انتهى مؤمناً بسيادة القانون والمستور المختلط، لا على اعتبار أن ذلك أحسن ما يهود به الفكر، بل على أساس أنه أحسن وضع بعد الأول، وهو وضع قد يكون في بعض الأحيان أفضل من الأحسن. وكان هذا الانتقال تدريجياً، وظهرت أول علامته في الرسالة الثالثة (٣١٥ هـ - ٣١٦ أ) حيث يتحدث أفلاطون عن أنه بدأ العمل مع ديونيسيوس في وضع مقدمات للقوانين، وربما كان ذلك عند زيارته الثانية سنة ٣٦١. وقد شرح أفلاطون بإسهاب في كتاب القوانين اقتراح التمهيد لكل قانون بمقدمة تنهي له ذهنه، وهو في هذا يحاول التوفيق بين حكم الدكاه الحكي وحكم القانون، لأن المقدمة التي تبين المبادئ التي يعمل مثل هذا الدكاه بتقتضاها، والتي يرتكز عليها القانون، هي بمثابة قطرة تصل ما بين الاثنين، وهي أيضاً قطرة بين المرحلة الأولى والمرحلة الثانية من نظرية أفلاطون السياسية.

ويبين كتاب «السياسي» الذي كتبه حوالي سنة ٣٦٠ البدء الفعلي لهذه المرحلة الثانية. وهو يحددنا في هذا الكتاب أن حكم القانون أصوب وأفضل الأشياء بعد

الحاكم الثالثي (٢٩٧ هـ) . والحق أنه ما دام الحاكم الثالثي لا يمكن الثور عليه ، فلا بد لنا من اللجوء إلى توجيهات مكتوبة (٣٠١ د — هـ) . وفي الرسالتين السابعة والثامنة نجد تأكيداً قوياً لسيادة القانون ، كما يبرز أيضاً اقتراح الأوصياء على القانون الذي يتكرر في كتاب القوانين (٧٥٣ د) ، ونظرية الدستور المختلط (٩) . وهي النظرية الأساسية في هذه المحاورة الأخيرة من محاورات أفلاطون . ويثل كتاب القوانين ذروة هذا التطور التدريجي ، ومع أن أفلاطون ظل متمسكاً للثل الأعلى كمثل أعلى إلا أنه ينزل من عليائه إلى الوضع العملي ، تاركاً دولة العدالة الخاصة « بأوصيائها البالغين حد الكمال » ، ويؤيد دولة القانون بما فيها من أوصياء على القانون . وقد بقي على اعتقاده بأن من أجدى الطرق لدفع عجلة مثل هذه الدولة تعاون حاكم مطلق مع فيلسوف شاب ، إلا أن الدستور المادى الذى يؤيده بعد أن تتحرك عجلة الدولة فهو خليط من الملكية والديمقراطية . ولا نكاد نحجب الصواب إذا اعتقدنا أن المنازعات الداعة في سرقسطة وأن تجربته الخاصة عن الذكاء التوقد لحاكم فعلى قد أودتدا في ذهن أفلاطون إيماناً راسخاً بقيمة سيادة قانون اعتبارى لا يتعبر لأحد . وهكذا تكونت نظرية كتاب القوانين تكوناً بطيئاً في بوتقة التجربة . وعندما بلغ من العمر عتياً وكتب آخر محاوراته بروح من التسامح الرقيق والحزن للشوب بالنعابة ( مثلما يصف الناس بأنهم الموبة الآلهة ) ، نراه يحاول أن يدمج في نظام واحد تلك العروس التى تعلمها من تجاربه الخاصة بصقلية في عامى ٣٩٧ و ٣٩١ مع الفظاى التى استخلصها من الثقباء السياسية فى صقلية ، وهى ثقباء كان هو نفسه وثيق الصلة بها خلال السنوات العاصفة التى انصرمت ما بين عامى ٣٥٧ و ٣٥١

---

(١) عندما يحدث أفلاطون عن الهيئة الثلاثية المذكورة يقترح أنها طريق وسط (٣٠٣ د : Via Media ، ونجربنا بلوتارخ فى وصفه لحياة ديون أن الأخير وضع خطة دستور مختلط يتألف من عناصر ملكية وأرسقراطية وديموقراطية .

غير أن أفلاطون كان فيلسوفاً ، وقد ظلت للشا كل الفلسفة شغله الشاغل حتى في تلك السنوات . ولا يسهل المرء إلا الإحساس بأن في عقله صراعاً مستمراً بين الدافع الفلسفي الذي يدفعه نحو الفكر المجرد ، والشعور بأن من واجبه أن يكون على صلة بالحقائق الواقعة ( وهو شعور يفهمه كل إنسان مر في مرحلة التلمذة ) ، وأن يفعل شيئاً في دنيا العمل (١) . ولقد كان الدافع الفلسفي هو الأعرق على طول الخط ، ولم تنجبه إلى الشئون العملية إلا بحافز من شعوره بالواجب . وراه إبان السنوات المضطربة من أواخر حياته يكتب محاورات ناقدة عن نقاط ميتافيزيقية يخفى فيها تأثير سقراط عليه ، ويبدو فيها منشغلاً بمشاكل النقد اللبث من العقل المجرد أكثر من انشغاله بمشاكل العقل المنصرف إلى العمل . ولكنه لم يتخل مطلقاً عن اعتقاده بأنه قد عثر على أسلوب للحياة ، ولم يتوقف أبداً عن تدريب الناس على اتباعه . كما ظل يحلم بتلك المدينة السبوية ، التي رغم بعدها عن النال ، إلا أنها سوف تحصل من هذا الأسلوب شيئاً ثابت الدوام بصفة دائمة ، بحيث يصبح ملكاً مشاعاً بين الناس جميعاً .

### أسلوب محاورات أفلاطون :

إن الطابع الذي تتخذ كتابات أفلاطون من أولها إلى آخرها هو طابع المحاورة ، والمهدف الذي جعله يفضل هذا الطابع هو نفس المهدف الذي كان يحرك سقراط . ولم يحاول سقراط مطلقاً أن يعلم للمزقة ، بل كان على التقيض من ذلك يقرر أنه لا يملك منها شيئاً . وكانت كل رغبته أن يوقظ الفكر ، فيحفز الناس على أن يحلقوا في أنفسهم روح البحث عن الحقيقة ، وتنطلق منه صدمة كهربية تحركهم في هذا الانجاء ، بل قل إنه كان يمارس فن القابلات فيساعد على ولادة الفكر . كان يوجه الدعوة إلى ما في عقل

---

(١) غارن الرسالة السابقة ٣٢٨ ج — د ، والتلمذة المعروفة الواردة في الكتاب السادس من « الجمهورية » .

الإنسان نفسه وكله ثقة في أنه سيلي دعوته ، وكان يمت النداء إلى ذكاء الإنسان مؤمناً باستجابته للنداء . كذلك كان حال أفلاطون . كانت كل رغبته أن يرض الفكر وهو يؤدي عمله ، ويتجنب أن يكون مجرد عارض لما ينتجه الفكر في شكله النهائي . كان محاضراً ومملاً كما كان كاتباً ، وعندما كان يجري قلبه على صفحات ورقه كان يتجه بالطبيعة إلى كتابة تلك الأشياء التي أثارها مناقشاته مع طلابه في الأكاديمية . وشأن كل معلم أصيل كان يعني من وراء تعاليمه أن يدفع الناس إلى التفكير ، وفأن الكاتب كان يشعر بأن أجدى الطرق لإيقاظ الفكر في قرائه هو أن يجعلهم يتابعون العملية العقلية للمؤلف نفسه . فأى موضوع يمكن أن يناقش في عقل الفرد بالطريقة نفسها التي يطرح بها على بساط البحث بين حلقة من المتكلمين ، هذا يبدى رأياً وذلك يخطئه حتى يصل الجميع إلى الحصيلة الباقية من الحقيقة . والشئ نفسه يحدث في عقل الإنسان حيث « تلهم فكرة نيرة أخرى » ، فلا يبقى في الحيلة أخيراً إلا الحقيقة رافعة راية النصر . والمهاورة هي تلك العملية التي تدور في عقل الإنسان بعد أن تكتسب صورة مادية وتحتل الشخصيات مكان ما في العملية العقلية من مراحل غفلة ، وهي تميز عن النزعة نفسها ولكنها أسمى وأرفع ذوقاً ، ويبدو لنا بصورة واضحة حتى في اللذكريات المتضخمة لمحاضرات أفلاطون .

وكان من الطبيعي أن يبدأ أفلاطون عند تناوله للمشاكل الأخلاقية بوجهات النظر الأولية للرأى المادى ، فندما تطرأ على ذهنه شخصية يتمثل فيها أحد هذه الآراء بصورة روائية صادقة ، ويتوفر في خلقها وتجربتها ما يجعلها صالحة لتجسيمه بطريقة طبيعية فإنه يرفضها إلى خشبة المسرح فتنتقل معبرة عن هذا الرأى . وكثيراً ما يحدث أن مثل هذا الرأى الأولي يمثل أحد البدايات الخفية التي لا نسمح لها بالظهور في أحاديثنا أو في أعمالنا ، وإن كنا رغم ذلك نكنن لها بمحض اختيارنا ولاء لا نجريء على الإفصاح عنه . كأن نقول لأنفسنا مثلاً « اللذة هي كل شئ » . تلك هي الحقيقة لو أنى تجرأت على التفكير فيها ، غير أنى يجب ألا أفضل ذلك » ، أو أن نقول : « لو أن الأمور كانت كما يجب أن تكون ، وهي ليست كذلك ، لكان

من الواجب أن آخذ ما تمكننى قوى من أخذه . فإذا ما سلطنا الأنواء على هذه المبادئ الحفية وسرنا معها إلى النهاية لوضع لنا أنها تطوى على نتائج لا يستطيع صاحبها أن يقبلها ، أى أن جميعها يبين أنها مستحيلة . وعندئذ نضع مكانها مبادئ الحياة الأخلاقية التى نكن لها احتراماً على غير رغبة منا ولكنه احترام نستطيع إظهاره والإفصاح عنه . وهى رغم كل ذلك مبادئ ، إذا ما وضع لنا كامل معناها ، فإنها تصادف من كياننا كله هوى وقبولا . فإذا ما نظرنا إلى المحاورات الأفلاطونية فى هذا الضوء ، وجدنا أن كلامها يشتر تمليحاً للناس يمدم عن الآراء الزائفة ، وإن كانت للوهلة الأولى موضع رضائهم ، ويسودهم على مستوى أعلى إلى الإيعان الذى يدفعهم إلى العمل . ولكن ليس الذى يحدث دائماً أن رأى الشائع لا يكاد يمرض حتى يرفض ، لأن مثل هذا رأى أجل شأناً من أن يشتر مجرد انحراف إلى ناحية الخطأ ، فكثيراً ما يصل بحكم القرينة الصادقة إلى الحقيقة دون أن يرى فعلا تلك الحقيقة التى بانها .

ولهذا قد يصلح رأى الشائع أساساً للبحث ، ثم يتطور ويتطهر مرحلة مرحلة حتى يصبح إلماً بالحقيقة الصادقة . فمن الآراء الصائبة مثلاً ، والجديرة بالاعتبار أيضاً ، أن أخلاق المواطنين هى التى تكسب الدولة صفتها . ومن هذا رأى بدأ أفلاطون جمهوريته ( بعد أن صحح رأى الزائف أن الحق مع القوة ) . غير أنه توسع فى هذا رأى طويلاً وعرضاً ، وأوجد صلة بينه وبين النظريات الفلسفية فطوره وزاده عمقاً حتى انتهى منه إلى تقسيم الدولة تقسيماً يقابل تقسيمه للنفس الإنسانية ، ذلك التقسيم الذى يعتبر أحد نظريات أفلاطون الفلسفية . التى كانت موضع تفكير سابق منه .

ومن خصائص أسلوب أفلاطون استخدامه القياس . وقد سبق أن رأينا أن استعمال التشبيهات المأخوذة من العالم الطبيعى كان من الأشياء الميزة لمرحلة الانتقال من فلسفة الطبيعة القديمة إلى فلسفة الإنسان الجديدة . ويتميز أسلوب سقراط بإحتوائه

على تشبيهات مأخوذة من الفنون بصفة منتظمة ، فقد درج هذا الفيلسوف دائماً على إظهار الحاجة إلى المعرفة والتعلم بضرورة مثل الطبيب أو مرشد السفن ، وقد استخدم أفلاطون تشبيهات من النوعين . فتشبيهاته المشتقة من الطبيعة أكثرها مأخوذة من عالم الحيوان ، وهو في الجمهورية كثيراً ما يلجأ إلى تشبيه بالكلب ويتخذ أساساً يبنى عليه حججاً هامة ، فهو يتناول طباع كلب الحراسة ويصل إلى نظرية توجب اختيار الأوصياء ، ثم يقارن بين كلب الحراسة وكلبة الحراسة ويقرر بناء على هذه المقارنة أن النساء يجب أن يكن أوصياء كالرجال تماماً . وكذلك يأخذ حجة من عملية تهجين الحيوانات يصل منها إلى نظريته الخاصة في الزواج . وقد لجأ أرسطو أيضاً إلى استخدام التشبيهات للأخوة من الطبيعة في فصل على الأقل من فصول « السياسة » ، فتراه يأخذ من تشبيه عن الطبيعة ومن مثله عن العلاقة بين الحيوانات والإنسان ما يبرر به الرق كنظام طبيعي ، وثبتت به العلاقة بين المبد وسيد .

غير أن تشبيهات سقراط المستمدة من الفنون هي التي تبرز بوضوح في كتابات أفلاطون . ففكرة أن الفلسفة فن يجب أن يكون موضوعاً يعلم ، شأنه في ذلك شأن الطب ، وهي الفكرة التي عمل بها السفسطائيون عندما قالوا إنهم صناع السياسة ، والتي اتخذ منها سقراط أساساً للخطابة بالمعرفة ، هذه الفكرة تسرى في كل شيء قاله أفلاطون عن هذا الموضوع . ذلك أنه أخذ السياسة على أنها فن ، ونادى بأن المعرفة لازمة في هذا الفن لزومها في الفنون الأخرى . وربما كانت هذه الظاهرة هي أبرز الظواهر في جماع فكره السياسي . ولا شك أن الأساس الذي يبنى عليه جمهوريته هو مطلبته بأن الساسة ، شأنهم شأن كل الفنانين ، يجب أن يمحذوا ما يمارسون . وهذه الفكرة تقسمها عن السياسة قادت أفلاطون إلى مدى أبعد . فكم أن الفنان يجب أن يكون طليقا من القيود والقواعد في ممارسته لفنه ، كذلك يجب أن يتحرر السياسي مثالياً من قيود القانون ، ولهذا يؤيد أفلاطون نظرية الحكومة المطلقة . وأخيراً استطاع بقوة هذه الفكرة أن يثبت أن كل حاكم يجب أن يمارس الحكم

من أجل الصالح العام ، ما دام الفنان لا يدلّه بالضرورة من أن يعمل على تحسين موضوع فنه .

واستخدام التشبيه ليس من الأمور الهينة ، كما أن التشبيهات الزائفة ميسورة . ومن المثير أن تنكر أن أفلاطون لم يستطع دائماً أن يتغلب على هذه الصعوبة . أو أنه كان يقع في الخطأ أحياناً . فتشبيهاته المستمدة من عالم الحيوان ليس من السهل هضمها ، لأن مثل هذه التشبيهات يمكن استخدامها لإثبات أى شيء بما في ذلك حق القوة الذي قوضه أفلاطون نفسه في محاوره جورجياس ، ومع ذلك فهذه التشبيهات لا تثبت شيئاً على الإطلاق ، فالإنسان روح ، ولا يمكن أن يستمد من عالم الخليقة الحيوانية ما يصلح قواعد لحياة الروح . وحتى استخدام التشبيهات المأخوذة من الفنون لا يسمو على النقد ، فالسياسي على أية حال ليس كالطبيب ، وإذا كان على الطبيب أن يباشر عمله دون التمسك بالكتاب ، فليس معنى هذا أن على السياسي أن يمارس السياسة دون تنظيم من القانون . ولا شك أن معالجة النفس تتطلب الأخذ باعتبارات غير تلك التي يسترشد بها في علاج الجسم ، وهي اعتبارات لم يتلبه إلى وجودها أفلاطون بقدر كاف في مواضع كثيرة كما حدث في نظريته الخاصة بالقلب مثلاً . ولكن رغم ما يساورنا من شك في جدوى مناقشة المسائل السياسية وفق تشبيهات مأخوذة من الفنون ، فيجب ألا ننسى الموقف الأساسي لأفلاطون ، فالسياسة في نظره ليست شبيهة بالفنون ، بل هي فن فعلا ، أى أن السياسة والفن شيء واحد ، ولا مجال للقول إن هناك تشابهاً بينهما .





## الفصل السابع

### محاورات أفلاطون الأولى

محاورات الجمهورية والقوانين هي محاورات أفلاطون العظيمة التي تتناول مشاكل الفكر السياسي ، كتب الأولى في مستهل حياته ويحتمل أن يكون قد أكملها قرب سنة ٣٨٦ ق . م ، وهي سنة تأسيسه للأكاديمية . أما « السياسي » Politicus فيرجع تاريخها إلى سنة ٣٦٠ تقريباً ، وبعد وفاته في سنة ٣٤٧ ق . م نشرت محاورة « القوانين » غير أن هناك محاورات أخرى سابقة لتلك المحاورات، ويحتمل أنها كتبت قبل سنة ٣٨٦ . تناول فيها أفلاطون إلى حد كبير مسائل تدخل في نطاق النظرية السياسية ، وكلها محاورات من النوع السقراطي القمع ، وتشتمل على عرض وتأييد لمعاليم سقراط . فمحاورة « الدفاع » ومحاورة « كريتون » تتناولان حياة سقراط وموته ، وتثيران مشاكل العلاقة بين الفرد والدولة . أما محاورة « خارميدس » Charmides فإنها تتناول بصفة مباشرة فضيلة ضبط النفس ، كما تعالج محاورة « لاختيس » Laches بالصورة نفسها فضيلة الشجاعة ، وكلتاها تثير في نهاية اللطاف مسائل أوسع مدى . فمن إحدى النواحي تؤدي فكرة وحدة الفضيلة إلى مسألة العلاقة بين الفضائل المختلفة والفضيلة بعناها الواسع . ومن ناحية أخرى تؤدي فكرة أن الدولة هي التي تنمي كل الفضائل إلى مسألة العلاقة بين الحياة الأخلاقية والمجتمع السياسي ، ثم يبينها وبين « علم السياسة » ، وهي مسألة ناقشها أفلاطون أيضاً بطريقة عابرة في قطعة من محاورة « يوثيديموس » Euthydemus .

أما محاوره « مينون » Meno فهي تناقش المعرفة والتعليم ، وبالضرورة تناقش طبيعة المعرفة السياسية وإمكان التعليم في مجال السياسة . كذلك يناقش أفلاطون مشكلة ماثلة في محاوره « بروتاجوراس » Protagoras . وأخيراً تناول في محاوره « جورجياس » Gorgias قيمة دراسة الخطابة كتمهيد لحياة السياسة ، وانتهى به الأمر إلى مهاجمة أساس اللبأ الزائف الذى يرتكز عليه تعليم الخطابة وممارستها كما كان يتصوره .

#### ١ - محاورتا الدفاع وكريتون :

محاوره الدفاع هي محاولة من أفلاطون لتبرير سقراط . فقد كان هذا الفيلسوف موضع رية الديمقراطيين على أساس أنه يرأس عصبة أرستقراطية ، كما اتهم بإفساد الشباب وبعدم إعانة بآلهة الدولة ، قدمه متهموه إلى المحاكمة ، وكانت المشكلة التى واجهها في محاكمته هي مشكلة فتاة تدعى أنتينونا أصدر كريون قراراً ضدها ، ينمى بمقتضاها من فدنها جثة أخيا بوليفيكس . ماذا يكون موقف سقراط هنا ؟ هل يمتنع لإرادة الدولة ، أو يلبي نداء العدالة الذى يتعارض مع إرادة الدولة ؟ هل يوافق على القرار ، بالتزام الصمت وبهذا يكون مطيعاً للقانون ؟ أو يرضى ما يحتاج ضميره من شعور بالحق ، برفضه أن يتجنب التحذير والاعتراف الملقى ؟ تلك هي المشكلة التى واجهت الشهداء على مر الزمن ، وقد أجاب عليها سقراط بروح الشهيد . فلنعد مشيئة الله تعالى :

« أدينونى أو برثوا سلقى ، فلن أتحول عن طريقى » .

وهكذا تحدى القانون باسم شىء أعلى من القانون كما فعل الناس في كل الصور . غير أن هذا الذى حدث يشتر جانباً واحداً من المسألة ، أما الجانب الآخر الذى يكمله فقد عرض له أفلاطون في محاوره كريتون .

ففي هذه المحاورة يفترض أفلاطون أن كريتون يغري سقراط على الحرب من السجن حيث كان ينتظر الموت جزاء على الإجابة التي أجابها. فإذا هرب فكأنه عصي القانون مرة ثانية، لأن القانون أمره بأن يبقى في السجن وبأن يموت هناك جزاء على عصيانه الأول. فهل يرتكب الذنب ضد القانون مرتين؟ وإذا كان قد أرغم على تمحدي القانون مرة في سبيل الضمير، فإنه لا يستطيع تمحديه مرة أخرى في سبيل حياته. لقد آتى بمحاولته هدم القانون في الحالة الأولى أمراً خطيراً، فإذا ما انحنى الآن أمام القانون فإنه بذلك يعترف بما للقانون من حق عليه، فيرد له إعتباره. وفي تعليم أفلاطون لهذا الدرس يتخيل حواراً بين قوانين أثينا وبين سقراط. تبدأ القوانين بسؤال سقراط :

القوانين : أتخيل أن الدولة تستطيع البقاء إذا ما خضعت لقرارات قوانينها لإرادة الأفراد ؟

سقراط : ولكن قرار القانون في حالي كان ظالماً .

القوانين : إن للقانون عليك رغم هذا حقاً مزدوجاً يوجب عليك الطاعة .

ثم يبدأ أفلاطون بعد ذلك عرضاً لطبيعة هذا الحق المزدوج .

القانون ، أول كل شيء ، يعتبر منظماً لعملية الزواج وتربية الأبناء ( ويعترف سقراط أنه لا يترض على عمل القانون من هذه الناحية ) . . .

وعلى هذا الأساس يكون القانون أباً حقيقياً لكل مواطن (١) ، وبحكم هذا القانون يكتسب المواطن حق المواطنة منذ ولادته . ثم إن القانون هو الذي يفرض

(١) تارن رسالة أفلاطون التاسعة ( ١٣٥٨ ) حيث يقول :

« لا يولد أي منا نفسه فقط فإن البلد الذي نعيش فيه نصيباً في كياننا ، شأننا في ذلك شأن الوالدين والأمهات » .

عليه أن يتعلم طريقة استخدام هذه المواطنة ، وبفضل رعاية القانون يكون المواطن كما هو ، ولهذا الببب يفرض على المواطن طاعة القانون كما يفرض على الطفل أن يطيع والديه . .

والقانون هو الذى صنع سقراط ، ولم يكن سقراط من صنع نفسه ، فهل يعادى سقراط صانعه ؟ .

ومع أن هذه الفكرة قد صيغت فى قالب يونانى إلا أنها فكرة صادقة على مر الدهور . فنحن جميعاً ولبنو مؤثرات عدة شكلت أخلاقنا وأكسبتنا ما لدينا من سلطات كاللدرسة والكنيسة والدولة ، ولا جدال فى أننا مدينون بالفضل لتلك الهبات التى نحظى بها . وقد يكون من واجبتنا أن نرفضها ففعل ذلك باسم شىء أسمى مرتبة . غير أن من واجبتنا أيضاً أن نكون لها احتراماً — و التزاماً علينا أن نؤداه إحساساً بهذا الدين وحرصاً على رده إذا ما اجتمعت كل تلك المؤثرات فى مؤثر واحد كما كانت الحال مع اليونان ، وإذا ما رفعت كلها صوتاً واحداً تطلب هذا العرفان كما فعلت مع أفلاطون .

غير أن أفلاطون كان يحس بأن للقانون على الفرد حقاً آخر .

فإذا كان وهو طفل يلتزم بأن يرد للقانون فضل ما سوف يكتسبه من تدريب فى شبابه ألا يتضمن هذا التزامه بطاعة القوانين عند بلوغه طور الرجولة ؟ (١) . والقانون يمنحه حرية المجرة ، فإذا ما فضل البقاء فى بلده ، وكان فى من يقدر فيها ما يفرضه عليه البقاء من التزامات ، فهو فى ذلك يصحح طرفاً فى اتفاق مازم ، وإن لم يكن مكتوباً ،

---

(١) عندما كان يسجل الولد الأثينى فى سجل المواطنين كان يقسم اليمين التالى : « أقسم بأن أطيع وأهذ القوانين القائمة والتى يسها الشعب فى المنجى » . الحكماء ( ليرغان ، مئارس هيلس ، ص ٢١١ ) .

يغرض عليه الوفاء بهذه الالتزامات<sup>(١)</sup> . ولا توجد هنا فكرة أن الدولة تقوم في الأصل على تعاقد بين الأفراد ، وترتكز حقوقها على تنازل أقربيه هؤلاء الأفراد في القدر . بل إن الأمر على التقىض من ذلك ، فقد رأينا أن العلاقة بين الدولة والفرد في نظر أفلاطون ليست علاقة بين طرفين متعاقدين ، بل هي علاقة بين الوالد وابنه . كان السفسطائيون هم « المتعاقدين » ، وكان أفلاطون عدواً لآرائهم عن اجتماع بذلك ، ويوضح في جلاء تلك الصلة الحتمية التي تربط الإنسان بالإنسان في الدولة ، وما ينتج عن ذلك من حق أعلى للدولة على أعضائها . ويهصد أفلاطون بذلك أن كل إنسان اعتبر نفسه عضواً في دولة ، فإن هذا الاعتبار يتضمن فعلاً ، إن لم يكن قولاً أو صراحة ، أنه أصبح مساهماً في التزامات هذه العضوية . وكما أن الفرد قد طالب بحقوق اعترفت له الدولة بها ، فهو أيضاً قد أقر بواجبات معينة لا بد له من الوفاء بها . هذا ما تمنيه عضوية الدولة ، بل ما تمنيه عضوية أية جماعة ، إذ لا يستطيع إنسان أن ينتمى حتى إلى مجتمع للمناظرة دون أن يضطلع بالالتزامات الاشتراك في هذا المجتمع وبراعى السالك المذهب ، وكلها نتائج تقترب على ماله من حق إلقاء أى حديث أو الاستماع إلى ما يلقى من كلمات . وكونه لا يتخل عن عضويته إنما يقوم دليلاً على تسليمه بتلك الالتزامات . هذه هي خبة أفلاطون . ولهذا فإن النقطة الأساسية في محاورتي الدفع وكرتون هي : « كُنْ مطيعاً للقانون وافعل ذلك بروح مرحية ما دامت للسألة تتعلق بمصلحة مادية ، وإلا كنت ابناً عاقاً وشريكاً خائناً . ولك أن تمنى القانون في حالة واحدة ، وإن كان هذا على منقض منك ، وذلك عندما يكون الأمر خاصاً بمسألة روحية عليا . وهذا هو التقىض تماماً من رأى

(١) قارن هنا بحجة المؤيدين الحديثين لنظرية القدر الاجتماعي كما أوردهما هوبز . « لأن مغبة الرد تحت حكم أمير مع استطاعته ، فإذا شاء ، أن يرحل ، إنما تمنى أن يعرفه «مرحاة بسلطان الأمير ويؤزم بطاعته » .

هويز الذي يقول إن الإنسان مازم بالخضوع فيما يختص بمسائل الضمير ، وليس من حقه أن يثور إلا لإنقاذ حياته (١) .

## ٢ - محاورات خارميديس ويوثيديس ولاخيس :

في محاورتي النطاع وكريتون كتب أفلاطون عن موت سقراط ، ولكنه في محاورتي خارميديس ، ولاخيس ، وإلى حد ما في محاورتي يوثيديس قد تناول حياته وتعلّمه موضحاً الأساليب التي حاول بها بث هذه التعاليم في نفوس غيره . وتشتمل محاورتي خارميديس على مناقشة لطيفة الاعتدال أو ضبط النفس . وهي مناقشة على الطريقة السقراطية الصنيعة تتبع الأسلوب الاستنباطي دون الأسلوب الإلقائي . وتهدف إلى استمالة الفكر لا إلى اقتراح حل للمشاكل التي يواجهها . ويجدر بنا أن نلاحظ هنا واحداً من التعاريف الكثيرة التي اقترحت خلال المحاوراة لفضيلة ضبط النفس لأنه يعهد لها ورد في الجمهورية من تعريف للمدالة والزهادة . فقد عرف « بعضهم » ضبط النفس « بأن يعمل المرء تلك الأشياء التي تحسه هو » (١٦٦ ب) وقد رفض هذا التعريف ، بل لم يطرح للمناقشة فعلاً . فبدلاً من أن يفهم بمعناه الواضح ، وهو أن يقتصر الناس على عمل ما يدخل في نطاق قدرتهم ومركزهم ، فقد تناول التعريف إلى المعنى العكسي ، وفسر بمعنى أن كل إنسان يجب أن يفعل كل شيء لنفسه فيصنع ملابسه وأجذيته الخاصة وكل شيء يحتاج إليه (١٦٦ هـ) . وإذا أخذنا بهذا المعنى فإننا نستطيع أن ننسب فضيلة الاعتدال إلى رعاية المرتفعات الذين تحدث عنهم آدم سمث في كتابه « ثروة الأمم » ، والذين كانوا يجهلون كل شيء عن تقسيم العمل . وهنا يمترض أفلاطون على الفور قائلاً إن الدولة المعتدلة التي يجب

---

(١) انظر مؤلف جرّين . Princ. of Pol. Oblig. فقرات ١٣٧ - ١٤٧ -  
حيث يتناول لفظة المقاومة .

أن تكون بحكم اعتدالها دولة منظمة ، لا يمكن أن تألف من رعاة المرتعات ( ١١٦٢ ) . ورغم استبعاد هذا التعريف فإنه يعود مرة ثانية خلال المحاورة في قالب آخر عند مناقشة تعريف آخر ليكون بديلاً منه . فاقترح أن يعرف ضبط النفس بأنه « معرفة النفس » ( ١٦٥ ب ) . وهنا يتحدث أفلاطون بلسان سقراط قائلاً إن ضبط النفس إذا كان من نوع المعرفة فيجب أن يكون معرفة بموضوع معين شأنه في ذلك شأن سائر أنواع المعرفة . فما هو ذلك الموضوع ؟ ويجب واضح التعريف أنه يتألف من ثلاثة وجوه . فضبط النفس معرفة بعافية ضبط النفس ذاته ، ومعرفة بكل فروع المعرفة الأخرى ، وهى المعرفة التى تمكن صاحبها من استخدام تلك الفروع الأخرى فى اعتداله .

وأخيراً فإن ضبط النفس هو معرفة بالفرق بين الجبل والسم يمكن صاحبها من تبيين حدود علمه ( ١٦٦ هـ - ١٧٦ ) . وهذه الإجابة تشتمل على عناصر سقراطية أصيلة وأفلاطونية قسة . ذلك أن المعرفة الوحيدة التى كان سقراط يعلم بأنها هى معرفته بجبله . كما أن أفلاطون نفسه فى محاورة يوفيديمس فى محاورة السياسى يقترح أنه يجب أن يكون هناك معرفة عليا تتحكم فى استخدام وتطبيق كل فروع المعرفة الأخرى ، ويقرر أن هذه المعرفة العليا هى فن السياسة أو « العلم السياسى » . ومع هذا فإن أفلاطون فى محاورة خارميدس يبدى شكاً فى إمكان وجود مثل هذه المعرفة الشاسعة الجامعة بل وفى جدواها أيضاً . فهى فى المقام الأول تكاد تكون مستحيلة لأنها لا بد أن تكون معرفة بموضوع محدد ومتصل بها ، والموضوعات الثلاثة المقترحة قلما يتوافر فيها هذا الشرط . ولو أن مثل هذه المعرفة كانت ممكنة لبدي لنا من أول وهلة أنها عظيمة النفع . فلو استطاع الناس مثلاً معرفة الفرق بين السلم والجبل فى أنفسهم وفى غيرهم ، فليهم يحددون فى هذه المعرفة نبراساً يهتدون به فى طريق الحياة بالنسبة لأنفسهم وبالنسبة لمن يشرّفون على حياتهم ، دون خشية الخطأ . ذلك أنهم لا يحلّون عمل شيء يملّون أنهم جهلة به ، بل يتركون ذلك دائماً لأصحاب الدراية به ، كما أنهم لا يسمعون لمن

يشرفون عليهم بأن يعملوا شيئاً يجهلونه ويمعزون عن إتيانه . ولهذا فليهم بهذا النسلك يقيمون حياة كاملة خالية من الأخطاء .

فالنزل الذى يتوخى سكانه الاعتدال على هذا النحو يعتبر منزلاً أجاد شاغلوه السكى ، وللدنية التى تحكم باعتدال تعتبر مدينة ذات حكم صالح . فإذا ما غلبت الناس من الخطأ واهتدوا بالصواب فى كل أعمالهم فليهم يتمتعون بعيشة طيبة وعندئذ يشعرون بالسعادة ( ١٧٤ هـ — ١٧٥ هـ ) . هكذا يبدو لنا الوضع على أية حال . ومع ذلك فقد يكون من الصواب أيضاً أن مثل هذه المعرفة ، إلى جانب أنها مستصلحة ، فإنها أيضاً غير نافعة ، فإن التحكم الكامل فى الحياة بواسطة معرفة كاملة الوعى بنفسها ومحدودها الخاصة ، قد لا يحقق السعادة ، فتقسم العمل الكامل ، وتصر عمل كل إنسان على ذلك النوع الذى يناسب كفايته الخاصة ، قد لا يقرب الدولة إلى الكمال . وربما كانت المعرفة الوحيدة التى تبعث السعادة هى معرفة الخير والشر ( ١٧٤ ب ) ، وربما كان هذا النوع من المعرفة هو الذى يسمى ضبط النفس . ومن الجائز أيضاً أنه حتى هذه المعرفة لا تكون نافعة إذا كان المقصود بذلك أنها تنتج منفعة محددة ، فإذا كان هو معنى ضبط النفس ، فإنه يكون عديم النفع ( ١٧٤ هـ — ١٧٥ هـ ) ، هكذا يقول أفلاطون .

ومن الواجب ألا يحجب عنا الأسلوب الاستبطائى لمحاورة خارميدس ، ولا النتيجة التى انتهت إليها ، ماورد فيها من اقتراحات ، وهى اقتراحات أخذ بها أفلاطون فى الجمهورية ونهب بها إلى مدى أبعد : وقد تكرر ورود أحد هذه الاقتراحات فى محاورة يوثيديس ( ٢٨٨ — ٢٩٢ هـ ) فى شيء من الإفاضة ، وهو الاقتراح الذى يتناول ذلك الفن الأسمى أو تلك المعرفة العليا التى تحكم فى سائر الفنون أو كل فروع المعرفة الأخرى . فيقول أفلاطون إنه لا قيمة لأية معرفة إلا إذا عرفنا الهدف الذى نستخدم تلك المعرفة فى الوصول إليه . وحتى إذا توافر لأحد الناس من



المعرفة ما يمكنه من تحقيق الخلود ، فإنه لن يفيد من ذلك شيئاً إلا إذا عرف طريقة الاستماع بهذا الخلود . وعلى ذلك فإن الإلزام بكيفية الإفادة من أى فرع من فروع المعرفة هو المعرفة العليا التى لا يمكن الاستغناء عنها فى الحياة الإنسانية . فالطبيب مثلاً يعرف طريقة الشفاء ، ولكنه فى حاجة إلى مزيد من المعرفة بعينه على توجيهه فيه إلى الناحية التى يجب عليه أن يستعمله فيها ، وهو يشقى الرجل العادل والرجل الظالم على السواء ، ومع ذلك فإن من الأفضل والأجدى أن يموت الظالم لا أن يشقى فيبقى على قيد الحياة ( لاختيس ، ١٩٥٥ ج - د ) . وفروع المعرفة الأخرى لا تبدو أن تكون خداماً ، لا فائدة منها إلا إذا كانت تحت إشراف المعرفة العليا التى يجب عند توافرها أن تقرر الهدف من استخدام هذه الفروع كلها ، وتحدد فى ضوءه مدى استخدامها والمناسبات التى تستخدم فيها . هذه المعرفة العليا ليست الخطأية ، وليست فن الرجل البرلانى ، فصاحب القدرة على تأليف الخطب فى مقدوره أن يلقى خطاباً يأمر به إسماع جمية أو محكمة شمية ، ولكنه يجهل كالطبيب تماماً تلك الفائدة التى يجب عليه أن يحققها من فنه هذا ، وكذلك الأهداف التى يجب أن يصل إليها ، والأوقات والمناسبات التى يجب أن يعارِس فيها هذا الفن ( يوثديموس ٢٨٩ - ٢٩٠ ) وهذه المعرفة العليا ليست أيضاً إلماً بفن الحرب<sup>(١)</sup> . فالقائد للظفر قد يهزم مدينة أو يهزم جيشاً ، ولكن عليه عندئذ أن يترك للسياسى أن يستفيد من هذا النصر الذى ليس فى قدرته هو الاستماع فيه . ويدون من كل هذا كما لو أن الفن الأعلى هو فن رجل السياسة ، وأنه الفن الذى يضع الأمور فى نصابها فى كل دولة ، يجلس صاحبها فى مؤخرة السفينة ممسكاً بدفتها وموجهاً إياها دائماً بحيث ينتشر حركه فى كل مكان

---

(١) هذا التصريح بين الفن الأعلى وفن الخطيب أو القائد يحبه التفريق الذى ورد فى محاوره « السياسى » بين السياسى من ناحية ، وبين الخطيب أو القائد أو الفاضى من ناحية أخرى .

ويجعل كل شيء يؤدي الفائدة المخصص لأدائها ( ٢٩١ د ) . ومهما كان من أمر هذا الوضع فهناك شيء لا مراء فيه وهو أن هذه المعرفة العليا ، شأنها شأن أى فرع من فروع المعرفة يجب أن تنتهى إلى نتيجة ، فالطبيب يهب الصحة والفلاح ينتج الطعام . فما الذى ينتجه أصحاب المعرفة العليا ؟ لا بد أن ينتجوا الثراء والحرية والاتساق . غير أن كل هذه الأشياء ليست حسنة أو سيئة ، فهى فى حد ذاتها وسط بين الاثنين ، والأمر يتوقف على ما تستخدم فيه من أغراض ( ٢٩٢ ج ) ، والذى يجب أن ينتجه رجال السياسة فوق كل شيء — وهذا شيء لا يمكن أن يقال عنه إنه وسط بين الحسن والسيء — فهو المعرفة ، ذلك الخير الحقيقى الذى يضىء على الناس السعادة ، ولكن هل يجب عليهم أن ينشروا المعرفة بين الجميع ؟ وهل يجب أن تكون هذه المعرفة معرفة بكل شيء ؟ أو أن من واجبه أن ينشروا المعرفة بين البعض ، وأن هذه يجب أن تقتصر على شيء واحد ؟

وهنا ينتهى النقاش مرة أخرى كما حدث فى محاوراة خارميديس عند وقفة تترك القارئ فى حالة من الشك ، غير أن الاقتراح الذى يرد فيه لا يتجرد من أهميته رغم كل هذا ، بل إننا لنلمح أفلاطون يقترب شيئاً فشيئاً من فكرة الدولة التى تهيمن عليها المعرفة الكاملة ، وهى معرفة الهدف التهاى الذى يجب أن يحققه كل نشاط إنسانى — الدولة التى تنتقل فيها هذه المعرفة من أصحابها رجال السياسة إلى غيرهم ممن يكونون على شاكلهم — وفى كلمة موجزة ، الدولة التى يحكمها ملوك فلاسفة فى ضوء فكرة الخير ، كما يصر على ذلك أفلاطون فى جمهوريته .

أما محاوراة لآخيس وهى التى تتناول طبيعة الشجاعة وتخلص إلى نظرية وحدة كل الفضائل ، فإنها تشير إلى نتيجة مماثلة للسابقة . وتبدأ المحاوراة بنقاش بين اثنين

فجولين شهيرين من رجال السياسة هما أرسيتديس «العدل» وثوكيديس بن مليسياس ،  
حول تعليم أبنائهما — ويشكو الطرفان من أن تعليمهما لم يكن موضع اهتمام من  
والديهما ، ( كان أفلاطون مغرمًا بالإشارة إلى أن رجال السياسة الأثينيين كانوا  
فلاسلين دائماً في تدريب أبنائهم بطرقهم الخاصة ) ويذكر أن القلق يساورهما على تعليم  
أولادهما وخاصة من ناحية التدريبات العسكرية ، وعند هذه النقطة يبدأ النقاش حول  
طبيعة فضيلة الشجاعة ، وهي التي يهدف كل تعليم حرى إلى بثها في الدارسين . هذه  
الفضيلة لا يمكن أن تكون قوة العمل العمياء التي تواجه الأخطار في جهل ولا تدرك  
ما إذا كان القرض الذى تخدمه يبرر الأخطار التي تعرض لها ، بل لا بد أن تكون  
فضيلة مبصرة قائمة على المعرفة ( ١٩٥ ) . وعلى هذا يكون تعريف الشجاعة أنها العلم  
بما يجب وبما لا يجب أن نخشاه سواء كان ذلك في حالة الحرب أو في غيرها من  
الأحوال . الشجاعة إذن ليست عادة حيوانية مشتركة ، بل هي صفة تعلى بهاقة من  
الناس ، لأن قلة من الناس فقط هي التي تستطيع الوصول إلى المعرفة التي تعتبر شرطاً  
للشجاعة ( ١٩٦ هـ ) . وفي خلال هذا الحوار نرى تلك المعرفة التي تسمى إلى مستوى  
أعلى ، ذلك أن الشجاعة تتضمن قدرة الحكم على الخير والشر ، سواء كان الزمن الذي  
يحدثان فيه هو الماضى أو الحاضر أو المستقبل . فالرجل الشجاع ، بفضل ما له من  
معرفة دائمة ، يجب أن يكون بصيراً بالشرور التي يخشاها وبالخير الذى لا يخشاه .  
فإذا كان الأمر هكذا فإن الشجاعة لا تكون جزءاً من الفضيلة بقدر ما تكون جماع  
الفضيلة ( ١٩٩ هـ ) . ذلك أن الفضيلة وحدة ، فإذا ما امتلك المرء فضيلة واحدة  
امتلاكاً كاملاً بفضل معرفة سديدة ، أصبح حائزاً للفضائل كلها لأن تلك المعرفة  
السديدة هي المعرفة الكاملة التي تحقق الفضيلة الكاملة ، وعلى هذا فإن الحوار ، من  
إحدى النواحي ، لا ينتهى إلى شيء لأنه لم يكشف عن العلامة المميزة للشجاعة ، غير  
أنه من ناحية أخرى ينتهى إلى الكثير لأن النقاش يصل إلى نتيجة أن الفضيلة وحدة ،  
وهي نتيجة تتفق مع فكرة المعرفة العليا التي جاءت في محاورة يوثيديس ، فإن من

عنتك الفضيلة والمعرفة العليا المقترنة بها إما يكون صاحب المعرفة العليا التي تهدي  
الموت إلى الطريق القويم<sup>(١)</sup> .

### مآورات مينون وبروتاجوراس وجورجياس :

تشتمل المجموعة الثالثة والأخيرة من مآورات أفلاطون الأولى على مآورات  
مينون وبروتاجوراس وجورجياس . وبينما تمثل المجموعة التي تناولناها قبل هذا  
الناحية الإيجابية من تعاليم سقراط ، فإن المجموعة التي نحن بصدها تمثل الناحية  
السلبية النقدية<sup>(٢)</sup> .

والمآورات الثلاث التي تتألف منها هذه المجموع متوجهة كلها إلى دول قائمة فعلاً  
وإلى السير الواقعي للأمر فيها . والترض منها جميعاً أن تفسر المبادئ التي تقوم  
عليها مجريات الأمور هذه . عن وعي بها أو عن غيروي . لإثبات نواحي قصورها  
ولإظهار ضرورة المعرفة الحقيقية الأصلية اللازمة لأي عمل صائب سليم . ولهذا  
يطبق أفلاطون النظرية السقراطية على الحياة الواقعية . وبينما يخلص من هذا التطبيق

---

(١) يبدو أن الحقبة الواردة في مآورة خارميدس تفرق بين معرفة الخير والمعرفة  
هذه المعرفة العليا ، غير أن هذا الطريق لا يقصد به أن يدل على وجود اختلاف بينهما .

(٢) من وجهة النظر هذه تبين الناحية الانشائية من الجمهورية وهي نظرية العدالة  
وتأكيد سيادة الفلسفة . أما المآورات التي تحمل أسماء خارميدس وإليس وبوتيديموس  
فإنها تقابل الناحية النقدية للجمهورية وتحليلها للدول القائمة وغيوبها ، وتساعدنا هذه المآورات  
التي تحمل أسماء مينون وبروتاجوراس وجورجياس كالأجزاء الأخيرة من الجمهورية على فهم  
الكيفية التي وصل بها أفلاطون إلى لاهمة دولة مثالية لأنها تبين الظروف الفعلية التي أقيمت  
هذه الدولة لإصلاحها .

كما سنرى ، إلى تبرير جزئى للحياة الواقعية ، فإنه يصل في محاوره جورجياس وبنسبة أقل في المحاورتين الثانيين إلى إدانة الحياة الواقعية وتبرير النظرية السقراطية .

ويقرر أفلاطون في هذه المحاورات أن هذه النظرية لاتتفق مع الدول بوضعها القائم . فإذا كانت الدولة بوضعها القائم تستطيع الحكم بالوت على الرجل الذى لم يفعل أكثر من أنه كان ينادى بضرورة سيادة المعرفة العملية ، فإنها بالأحرى لن تسمح بتحقيق هذه التعاليم من الناحية الفعلية . ثم يستتج أفلاطون من هذا ، شيئاً فنيئاً ، أن إصلاح الدولة إصلاحاً حاسماً هو الشرط السابق لأية محاولة تهدف إلى تولية الفلسفة عرش الحكم . ومن واجب المرء ألا يكتفى بالدعوة إلى سيادة الحكمة ، بل من واجبه أن يسعى إلى تمهيد طريق فسيح لحيثها وتحقيق الشروط اللازمة لحكمها . وهذا يعنى إقامة دولة مثالية لها من النظام ما يمكن المعرفة من احتلال مكانها اللائق بها . وهذا يعنى شيئاً متناقضاً هو إقامة يوتويا ، أو مدينة لوجودها ، حيث تستطيع المعرفة أن تجد مكاناً تقيم فيه . فإذا عجزنا عن ذلك فليس لنا إلا المودة في حالة من التشاؤم إلى الدولة بوضعها الراهن والاعتراف بأنه لا يوجد مكان لسيادة المعرفة . وعلينا في هذه الحالة أن نسلم بأن سقراط إنما كان يدعو إلى المستحيل .

ولا يصل أفلاطون إلى هذه النتيجة الكاملة إلا في الجمهورية ، فهو حتى الآن لايهمهم إلا بتأييد تعاليم سقراط ضد مجريات الحياة الواقعية . لقد كان سقراط داعية إلى سيادة المعرفة الحقيقية أو قل للمعرفة العليا ، فلماذا إذن يحقق الناس من الجاهل ما يحققون فلماذاون هذه المعرفة ؟ وهل تلك للمعرفة من طبيعة تجعلها صالحة لأن تكون موضوعاً للتعليم فيسهل انتقالها من واحد إلى آخر ؟ إن تبرير موقف سقراط يتطلب الإجابة عن هذه الأسئلة ، وقد حاول أفلاطون أن يفعل ذلك في محاوره مينون ، حيث يناقش الفضيلة السياسية أو الصفة التى يتسلط بها رجل السياسة الفاضل ، وهنا نجد تسليمأ من أفلاطون بأن التجربة تثبت أن الساسة الصالحين لا يتقنون

مفاهيم إلى أبنائهم أو خلفهم ، غير أنهم لو استطاعوا ذلك لفعلوا . وعلى هذا يبدو لأول وهلة أن سقراط كان يدعو إلى التسهيل ، وأنه لا يوجد تعلم يستطيع تكوين السياسى الصالح . غير أن الواقع غير ذلك ، فالسبب الذى يجعل الساسة الفضلاء عاجزين عن نقل المعرفة بفن السياسة ليس أن هذا الفن غير قابل للانتقال ، بل السبب أن هؤلاء الساسة ليس لديهم من المعرفة ما يتقنون . وبدلاً من أن يكونوا ذوى معرفة منطقية مقرنة بمبدأ يستطيعون فى ضوءه أن يحصلوا منها شيئاً واضحاً يمكن تعليمه ، فإنهم لا يملكون أكثر من لباقة غريزية أو إحساس غريزى بالشئ الأجسن يهديهم إلى الطريق السلم ، وإن كانت عيونهم لا ترى الحقيقة (١) . ومثل هذا « رأى الصائب » الفرزى « الذى يشبه فى مجال السياسة معرفة النيب فى مجال الدين » قد يذهب بالناس بعيداً جداً ، ورغم أنهم لا يملكون من الفهم إلا « أنهم ملهون وذوو ملكات » فإنهم قد يقولون ويضلون الكثير من صنف النبلى .

( ٩٩٩ ج - د ) إلا أن رأى الصائب غير قابل للانتقال ، فالمرء لا يستطيع تعلم غرزة من الغرائز ، كما أن عيه الأكبر من هذا أنه قد يحسن صاحبه فى لحظة جرة ، وليس هناك ما ضمن استجابته لكل مشكلة جديدة ، لأنه إذا اختلفت الظروف قد يصبح عديم النفع إطلاقاً مادام بالضرورة مقترناً بالتمرد والمران البحت . فلا شك إذن أن المعرفة المنطقية التى تستلزم مبدأ من المبادئ هى وحدها التى تبقى بكل مطلب من مطالب الحياة وتسيطر عليه . وهذه المعرفة إذا ما توحدت وأصبحت لها أسلوبها ، يمكن أن تكون موضوعاً للتعليم يستطيع جيل أن ينقله إلى الجيل الذى يليه . وتبين مجاورة مينون كيف أن أفلاطون كان يشعر شعوراً قوياً بالبرتين العظيمتين للمعرفة العلمية ، للبرة الأولى أنها تستطيع مقابلة كل ظرف

---

( ١ ) هذه هى نظرية سقراط عن المرفقين ، فالمعرفة الأقل (أو الرأى الصائب) تشبه البائيل التى يصنعها دايدالوس ، تنهار إذا لم يحكم تتبعها . والرأى الصائب يزول أيضاً إذا لم يرتبط بمبدأ أو سبب " فإذا تم هذا لا يظل مجرد رأى بل يصبح معرفة حقيقية (مينون ، ٩٧ د - ١٩٨ ) .

طارئاً ، والثانية أنها قابلة للانتقال بصفة مستمرة . فإذا ما درب الساسة بتدريباً  
عزلياً أصبحوا في غير حاجة إلى الاعتماد على وحى الساعة ، وبطل اعتماد الدول على  
فرصة تهيء لها سياسياً ملهماً في كل أزمة تواجهها . والتدريب كفيل بأن يكسب  
الساسة إلهاماً مستمراً ، ويزود الدولة بأسرة حاكمة دأبة من الملوك الفلاسفة بدلاً  
من « رؤساء من الشعب » يعيشون من آن إلى آخر . هذه الأفكار وأمثالها هي  
التي دفعت أفلاطون إلى كل نظام التدريب الذي نادى به في الجمهورية والذي مارسه  
فعلاً في الأكاديمية . ومحاورة مينون تصور مقدمات هذا التدريب ، وتظهر أفلاطون  
وهو يتلصص طريقاً يخرج الحياة من نطاق الصدفة للقترة بالفرزة ويدخلها في مجال  
الفن للقترة بالمعرفة .

وينطبق القول نفسه على محاورة بروتاجوراس ، وفيها يظهر سقراط  
وبروتاجوراس السفسطائي وهما يؤيدان الوضع الذي أشير إليه في المحاورة السابقة ،  
وبينما يدفع سقراط خلال المحاورة إلى تحطى بروتاجوراس إلا أننا نلحظ في نهاية  
الأمر يعود إلى رأيه على مستوى أعلى . وبدأ الحوار بأن يقرر بروتاجوراس بأنه  
كسفسطائي أو معلم إنما يعلم فن السياسة ، وأن هذا التعليم كان من شأنه أن جعل  
الناس مواطنين صالحين « في مقدورهم التحدث والممثل على أحسن وجه في مجال  
شئون الدولة ( ١٣١٩ ) » ، فينبغي له سقراط قائل إن له اعتراضين على إمكان أي  
تعليم في مثل هذا الموضوع ، أولهما أن موضوعاً كبناء السفن مثلاً ، لا يستطيع أي  
إنسان أن يتناوله في الجمعية الوطنية أن يجد آذاناً صاغية إلا إذا كان ملماً به إلماماً  
فنياً . أما في شئون الدولة فما من متكلم فيه إلا ويجد الناس مقبلين عليه بصورة  
تدل على عدم وجود معرفه فنية بفن السياسة . وثانيهما هو تلك الصعوبة القديمة  
التي أظهرتها التجربة في أننا وهي أن الساسة يسمجون عن نقل حكمتهم إلى أبنائهم .  
وعندئذ يدلي بروتاجوراس بمحدث مستفيض يجب فيه على الصعوبات التي أثارها  
سقراط . ويرتكز حديثه هذا على الافتراض الذي يقوم عليه كل تفكير أفلاطون

وأرسطو ، وهو أن الفن السياسى ، أو صفة التصرف السليم فى الدولة هى نفسها الفضيلة أو صفة التصرف السليم بوجه عام . وفى رأى بروتاجوراس أن الفن السياسى بهذا المعنى التسع يختلف عن الفنون الخاصة الأخرى فى أنه ليس صفة يختص بها بعض الأفراد دون غيرهم ، بل هو قدرة طبيعية فى الناس جميعاً ، وقد أوضح اعتقاده هذا فى قصة أشبه بالحرافة عثل فكرته الحقيقية عن أصل الدولة فهو يعتقد أن الناس نشأوا أول ما نشأوا فى حالة بدائية طبيعية ، وأن الارتباط السياسى بينهم كان الباعث عليه دينياً . وفى هذه الحالة الطبيعية كان الناس رغم امتلاكهم لفنون الحياة مفتقرين للفن السياسى ، ورغم أنهم كانوا ذوى دين ولغة ، إلا أنهم كادوا يقومون قرصة للوحوش نظراً لافتقارهم إلى الرابطة السياسية ، (١) فدفعهم حب البقاء نحو للعيشة فى المدن . غير أن اندام الفن السياسى لديهم ترتب عليه قيام نزاع داخلى بينهم جعلهم يدمرون المدن التى كانوا يعيشون فيها وأخيراً خف الإله زيوس لإقتادهم « فبث لهم هرميس يحمل رسالة العدالة والاحترام لتكون مبادئ للنظام فى المدن وروابط للصدقة والتوفيق » ( ٣٢٢ ج ) ورغم أن الفنون كان كل منها قاصراً على فئة قليلة محظوظة ، فقد وهب الإله زيوس فن العدالة السياسى للجميع ، نظراً لأن كافة الناس يجب أن يشتركوا فيه إذا أريد لمنهم أن تبقى وتزدهر . وعلى هذا الأساس ترى الأتينيون فى جميعهم يستمعون لكل متحدث سواء أكان سباكاً أم خياطاً فى شئون الدولة .

وفى هذه القصة الحرافية تتجلى حقيقة عميقة ، إذ أن مجرد تجمعات من الناس لاتكون دولة ، كما أن الوحدة الصطنية التى تستند إلى قوانين مصطنعة لاتكاد تكون حتى تنقسم عراها . أما الشيء الذى نحتاج إليه فهو نسمة الحياة التى تجيء

---

(١) يتحدث أفلاطون مرة ثانية عن الإنسان القديم ذاكراً أن الوحوش كادت تقضى عليه (رجل السياسة ٢٧٤ ب) . وكذلك يتحدث لوكريتيوس فى قطعة جميلة عن حياة الإنسان البدائى قائلاً إن الوحوش كادت أن تفتقره .



من المياد ، هو العقيلة المشتركة التي تسعى إلى تحقيق هدف مشترك هو الحياة الطيبة . وبفضل هذه العقيلة المشتركة وحدها يصبح للدولة وجود حقيقي حيوى .. ثم يتابع بروتاجوراس حجتة ويصل بالبداية إلى حقائق أخرى ، فيقول لسامعية إن العقاب هو دليل إيجابى على أن هذه الفضيلة أو الفن السياسى الذى هو نسمة الحياة بالنسبة للدولة يمكن نشره وتعليمه ، لأن العقاب ليس هو ذلك « الضرب الطائش الذى يتميز به الحيوان » (٣٣٤ ب) ، أو هو رد على ما ارتكب من خطأ ، بل هو إجراء ينصرف إلى المستقبل ويهدف إلى منع المجرم من ارتكاب الذنب مرة أخرى (١) . ثم إن إمكان تعليم الفضيلة لا يدل عليه فقط إجراء وقائى كالقوبة ، بل إنه واضح كل الوضوح بطريقة إيجابية فى النظام التعليمى للدولة . ذلك أن هذا النظام يهيئ للشباب سبل الإفادة من روائع الشعر بما فيها من عظات وما ترويه من سير عظماء الرجال القدما مما يحفزهم على التقليد ومحاولة السبق . وهناك الموسيقى وما فيها من توافق وانسجام ينعكس أثرها على النفس فتصبح هى الأخرى فى حالة اتزان والساق ، وهناك الألعاب الرياضية التى تجعل من الجسم خادماً لاهتافاً لقل فاضل . أما الرجال فلمهم جماع القوانين التى يسترشدون بها فى سلوكهم لابتطريق الضغط فحسب بل بالتوجيه الإيجابى . ثم يتساءل بروتاجوراس عما إذا كان لا يوجد خارج نطاق كل المنظمات الرسمية المكونة لتعاليم الفضيلة شيء آخر يؤدى المهمة نفسها ؟ ويجيب عن ذلك بأن هناك الكثير . « أليس كل الناس مهيئين للفضيلة ،

---

(١) فإن نظرية أفلاطون فى العقاب التى سوف ترد فيما بعده ويذكرنا ما أورده أفلاطون على لسان بروتاجوراس فيما يخص نظرية العقاب بقصة التفاح الذى دار بين بركليس وبروتا جوراس ودام يوما كاملا .  
« حيث أن أحد المشتركين فى لعبة قذف الرمح قتل أحد التفرجين دون عمد . فمن سيكون المذنب ؟ هل هو مبتكر اللعبة ، أم المتسابق ، أم الرمح نفسه ؟ » جومبرتز ، للفكر اليونانيون ، ص ٤٤٦ .

كل وقدترته ؟ ( ٣٢٧ هـ ) « ليس المجتمع كله مفردة كبرى للتعليم ؟ فنحن إذ تحدث مع بعضنا بعضاً إنما نعلم الصغار لتتنا بطريقة لاشمورية عندما يستمعون إلينا . وما ينطبق على كلاتنا ينطبق أيضاً على أفعالنا ، وما حياتنا كلها إلا دروس متعددة ، بعضنا معلم صالح يعلم الخير ، وبعضنا معلم طالح يعلم الشر . « وللجميع مصلحة متبادلة فيما لدى كل واحد من عدالة وفضيلة ، وهذا هو السبب في أن كل إنسان على استعداد لتعليم العدالة والقوانين ( ٣٢٧ ب ) » . وإذا كان بعضنا ، معلماً صالحاً كما يقول سقراط ، ولكنه لا يحصل إلا على نتائج ضئيلة ، ألا يعود هذا إلى مجرد أن أولئك الذين يتولى تعليمهم ليسوا من مادة جيدة ؟ وكون بركليس قد فشل في نقل فضيلته وقدترته السياسية إلى أبنائه ، فإن ذلك ليس مرده إلى افتقاره للمعرفة أو إلى أن مالهيه من معرفة كان من النوع غير القابل للتعليم ، بل إن السبب في ذلك هو أن الآلهة لا تهب أعظم هباتها للناس جميعاً ، فكان أبنائهم من بين أولئك الذين لم تمنحهم الآلهة تلك الهبات . وعلى أية حال فإن أبنائه قد تعلموا في مدرسة المجتمع العامة ، وتلقوا فيها تلك القدرات العامة من الفن السياسي القابلة للتعليم ، حتى وإن لم يرثوا عن والديهم ما كان ملهماً به من فن السياسة والحكم .

ويندو واضحاً أن بروتاجوراس قد أفلح في الدفاع عن الجمعية الأثينية وعن سياسة أثينا<sup>(١)</sup> . فقد دافع عن الجمعية بحجة يجب أن تظل دائماً حجة أساسية في مناصرة قضية الديمقراطية ، وهي أن في مجال السياسة لا يوجد تمييز بين المحترفين والهاواة ، وأن الناس جميعاً يكتسبون قدرة سياسية بتثل السهولة التي يكتسبون بها لغتهم أو يلتقطون تلمهاً من الأثام . ثم إنه يدافع عن ساسة أثينا بالطريقة نفسها ،

---

(١) ليونة للحكم على أثينا في محاورة بروتاجوراس هي شيء جدير بالملاحظة وخاصة إذا قورنت بالقصة التي تمثلت في محاورة جورجياس . ويجب أن نذكر أولاً أن الفلاطون إنما يسرد آراء بروتاجوراس . كما يجب أن نعلم ثانياً أن بروتاجوراس نفسه يقرر أنه يسره آراء عادية أكثر من آرائه الشخصية ( ٣٢٩ : ٣٥٢ ب ) .

فليس اللوم يواقع عليهم إذا هجروا عن أن ينقلوا إلى أبنائهم شلة الوحي السماوي الذي يهبط على من يشاء من العباد . ولم يتوقف بروتاجوراس عند حد الدفاع القوي عن المجرىات السياسية في أتينيا ، بل لقد قال الكثير مما يبدو قولاً أفلاطونياً . ومثل ذلك أن خطة التعليم كلها وهي تمثل جانباً كبيراً من الجمهورية تبدو كأنها تنبئ عن الأفكار التي يوضحها بروتاجوراس هنا . وكما أن أفلاطون في الجمهورية يبدأ بفكرة أن الدولة هي منظمة اقتصادية قائمة على تقسيم العمل ، ثم يرتفع بالدولة بعد ذلك إلى مستوى أعلى فيجعل منها هيئة روحية يحصل فيها كل فرد على العدالة والزهارة بأداء الواجب المكلف به ، بهذه الطريقة نفسها يبدأ بروتاجوراس في المحاورة التي تحمل اسمه باعتبار الدولة منظمة تهدف إلى المحافظة على الحياة ، ثم تنتهي إلى اعتبارها بناءً مشتركاً للعقل يشاد لتحقيق هدف مشترك هو الحياة الطيبة . فالناس قد يملكون فنون الحياة ، وقد يضيفون إليها أجهزة مشتركة لحياة الحياة ، غير أن الارتباط الاقتصادي البحت هو بطبيعته أناني حتى وإن بدا ما يترتب عليه من تقسيم للعمل شيئاً يؤدي إلى تبادل المساعدة ، وهذه الأنانية كافية بالقضاء عليه إلا إذا هبطت لإقناع الناس بـ « الفن السياسي » بما لديها من هبات المذاقة والإحترام .

ومن هذا ترى أن تعاليم بروتاجوراس يؤكد تعليم أفلاطون نفسه في أعظم محاولة كتبها . ومع هذا فإن أفلاطون يدفع سقراط إلى دحض كلام بروتاجوراس رغم تسليمه بما فيه من جاذبية . فبروتاجوراس غطى في التعريق بين الفن السياسي وكل الفنون الأخرى على أساس أنه شيء يشترك في امتلاكه الناس جميعاً ، وفي قوله إن هذا الفن ينتقل من تلقاء نفسه في حياة المجتمع المادية . وهو غطى أيضاً في اعتقاده أنه في أسمى أشكاله غريزة لا يمكن الإحاطة بها أو نقلها من الواحد إلى الآخر . فالفن السياسي شأنه شأن غيره من الفنون هو وقف على قلة من الناس . ويحتاج إلى تدريب خاص . ويجب على أحسن الممارسين له أن يكونوا أصحاب بهارة سديدة يمكنهم تعليمها للغير ، وهم من هذه الناحية لا يميلون عن أحسن الممارسين لأي فن آخر . والسياسة ليست مجالاً لغريزة الجماهير وبداهة الساسة « ( م ١٥ - النظرية السياسية )

ولا يمكن أن تقوم الدولة على أسس مكونة من مجرد معلومات عامة (أو الجهل) ،  
يضاف إليها تلك النعمة النقية التي يجود بها مبعوثو العناية الإلهية من الساسة ، بل  
لابد للدولة من معرفة فلسفية وحكماء مدربين تستطيع أن تعتمد على وجوده دائماً  
إنما كان لها نظام للتدريب . صحيح أن بروتاجوراس على حق في قوله إن الفن  
السياسي والفضيلة شيء واحد ، وفي اعتقاده أن الفضيلة يمكن تعليمها ، غير أن هذه  
الفضيلة تتطلب من الجهد في تعلمها وفي تعليمها أكثر مما يتصور بروتاجوراس .  
والفضيلة الكاملة ليست مجموعة من الصفات التي يستطيع كل الناس الإسهام فيها ،  
كل بطريقته الخاصة ، بل هي وحدة لا تنقسم كما يثبت ذلك سقراط مناقشته لوحدة  
الفضيلة ، وهي كذلك وحدة واحدة لأنها والمعرفة شيء واحد . فالفضيلة الكاملة  
هي المعرفة الكاملة ، وهي الفهم الكامل للعالم ومكان الإنسان فيها . لكل هذا ليس في  
مقدور إلا القلة من الناس أن يتوصل إلى امتلاكها . ومع ذلك فلأن الفضيلة هي المعرفة  
ففي الإمكان تعليمها بمعنى أصدق بكثير مما كان يقصده بروتاجوراس ، فيستطاع تعليمها  
بكل طريقة ، ولكن لا يستطاع تعليمها على الوجه الأكمل إلا باستخدام كافة الطرق  
التي تكسب الإنسان المبدأ كاملاً بالعالم . وبدلاً من أن يكون للفضيلة نواح عدة  
لا يوجد بينها ارتباط ولا يمكن فهمها إلا فهماً مبهماً — وبدلاً من غرس هذه  
النواحي بشكل تجريبي بحث بالطرق المادية ، من عقاب وتعليم وقانون وتأثير  
اجتماعي ، وهي الطرق التي تتوجه إلى الترفزة أكثر مما تتوجه إلى العقل ، بدلاً من  
كل هذا يركز سقراط نظره على الفضيلة التي هي معرفة الذات الكاملة ، والتي تعني  
النسيطة الكاملة على النفس ، الفضيلة التي يمكن تلقينها بالطريقة العلمية . وهي التعليم  
الأكمل الذي يهدف إلى المعرفة الكاملة بالعالم . وبهذه المعرفة الكاملة بالعالم تتكون  
المعرفة بالإنسان وبمكان الإنسان في مخطط هذا العالم .

ولم تتعرض أية محاورات من محاورات أفلاطون السابقة إلى المسائل السياسية  
بصورة وافية أو بطريقة عنيفة مثل محاورات جورجياس . وقد أطلق عليها اسم أول  
منها للخطابة في أننا لأننا رسالة في الخطابة . ولاهتمام أفلاطون بهذا الموضوع  
فاحتيان كما ننتبض من المحاورات نفسها ، فهو من ناحية يهتم بالخطابة كطريقة

للتعليم ، ومعنى من الناحية الأخرى بالممارسة الفعلية للخطابة على اعتبار أنها الطريق إلى المراكز والنفوذ . فهي كطريقة للتعليم ، وكما كانت تدرس في أثينا ، لم تقتصر على تناول الشكل والأسلوب ، بل عالجت إلى جانب ذلك موضوع الخطابة الجماهيرية وسياستها . وما سبق أن قيل عن مدرسة إيسوقراط يوضح مجال مثل هذا التعليم . ويجب أن نذكر في هذا المقام أن إيسوقراط قد أسس مدرسته في فترة السنوات العشرة الأولى من القرن الرابع ، ومن الجائز أنها كانت تبشر العمل فعلا عندما كتب أفلاطون محاوره جورجياس (١) . وإذا كان هناك شيء يمكن أن ينازع الفلسفة مركز المعرفة العليا ، أو ينافسها على حقها في هداية الحياة وشق الشئون ، فإن هذا الشيء كان فن الخطابة الذي ادعى أصحابه أنه كفيل بتدريب الناس على السياسة وتزويدهم بالقدرية على العمل والكلام .

وبناء على هذا كان من الضروري أن يوجد دفاع عن معلم الفلسفة ضد معلم الخطابة ، وأن يكون هناك دفاع عن السياسي الفيلسوف ضد السياسي الخطيب الذي كان له مركزه في السياسة الفعلية الأتينية . ولقد كان للخطابة جذورها في دستور أثينا وفي حياتها ، فهي تمارس في المحاكم الشعبية ، وتمارس بصورة أوضح في الجمعية الوطنية . وبما أن هذه الجمعية كانت صاحبة للمكانة العليا في الدولة ، فإن السلطة والنفوذ السياسي كان من الطبيعي أن يسبعا من نصيب الخطيب الذي يستطيع التحكم والتأثير في قراراتها . ولاشك أن فن الخطابة الجماهيرية له مجال فسيح في الجمعيات النابية للدولة الحديثة حيث يستطيع المتحدث اللبق أن يشق طريقه

---

(١) وعلى أية حال ، فقد كان هناك بعض الخطباء يكتبون خطبا ليتولى غيرهم إلقاءها . ويرى أفلاطون في محاوره بوتيديس ( ٢٨٩ د - ٢٩٠ ) إعجابه بمحكمهم العليا ، ويقول إنه في وقت من الأوقات كان يتوقع أن يجد في فهم العلم الحقيقي أو المعرفة العليا إلى كل يبحث عنها .

إلى الناصب على موجات من الأحاديث ، غير أن مجاله في أتنا كان أوسع مدى .  
ففي أية جملة نائية يجب على الخطيب أن يرضى حاسة النقد لدى نواب يهتمون دائماً  
ويعالجون شئون الدولة بصفة مستمرة ، أما في الجمعية الأتينية فكانت مهجة الخطيب  
أسهل الأمور ، إذ كان عليه أن يأسر أسماع جمهور من الشعب يميل بطبعه إلى تقدير  
الحديث الشيق أعظم التقدير ، بصرف النظر عما لهذا الجمهور من ميول وطنية  
أو خبرة سياسية . ولهذا كان الزعيم الشعبي غير الرسمي يعتمد من حيث مركزه على  
مبلغ سيطرته على الجمعية . ولهذا فإن بركليس نفسه رغم تمتعه بمركز قائد بصفته  
الرسمية ، فإن جانباً كبيراً من ثقوته الفعلية كان الفضل فيه إلى قدرته الخطابية ، وإلى  
أنه كان الوحيد من بين الخطباء الذي لا يطيع له سهم . وإنك ترى أفلاطون في  
محاورة بوثيديمس ثم في محاورة السياسي يقر بأن الخطيب هو منافس خطير للسياسي  
الحقيقي ، وأنه ليس من السهل على الناس أن يفرقوا بين الواحد والآخر . ولهذا فمن  
الطبيعي أن يخصص أفلاطون محاورة مستقلة لموضوع الخطابة ولناقشة مبادئها الأساسية  
وقيمتها الحقيقية ، ففعل ذلك في محاورة جورجياس . ومن الطبيعي أيضاً أن فكرته  
عن الخطابة كما يرضاها في هذه المحاورة لا بد أن تكون عنيفة في مهاجمتها لها ، وأنه  
عندما يتحدث عن النظم الأتينية من هذه الزاوية ، لا بد من أن يدينها بصورة أعنف  
بكثير مما فعل في محاورتي ميتون وبروتاجوراس<sup>(١)</sup> .

---

(١) هناك سبب آخر للجهة المدائية السائرة التي اتخذتها محاورة جورجياس ، وهو ذكرى  
لمعظم سقراط في سنة ٣٩٩ . وهذا يوحي بأن المحاورة كتبت بعد هذا التاريخ ذواً . وقول  
و . هـ . تومسون في طبعته . إنها ألقت حوالي سنة ٣٩٥ على أساس أن لهجتها تدل على  
أن إداة سقراط كانت لا تزال حية في ذهن أفلاطون . غير أن هناك أسباباً أخرى ،  
وخامة ما كان بينها وبين الجمهورية من وجوه الشبه ، الأمر الذي يوحي بأنها كتبت في تاريخ  
متأخر حوالي سنة ٣٩٠ . وأخذنا بهذا التاريخ يقترح الكاتب ومبعر (الكتاب عنه ٧٢ ، ٣٥٥)  
أنها آثاره موت سقراط من غضب قد يمت من جديد في هذا الوقت لسبب : أولهما أن حزياً  
سياسياً ينشئ إليه . أتياس الذي وجه الاتهام إلى سقراط قد فاز في محيط السياسة الأتينية  
وثانيهما أنه في سنة ٣٩٢ تفرقت رسالة بوليكراتيس التي قُصد بها الخط من كرامة  
سقراط وتلايته .

. وقد عبر أفلاطون عن مجمل رأيه في الخطابة كما جاء في محاوره جورجياس بأن قسم الفنون إلى فنون تتناول نفس الإنسان وأخرى تتناول جسمه . فيقول إن هناك فناً للنفس يهدف إلى الصحة النفسية ، وهو الذى يسمى فن السياسة ويتقسم بدوره إلى قسمين أحدهما تشريعى والآخر قضائى . وهناك بالمثل فن للجسم يهدف إلى صحة الجسم ويتقسم أيضاً إلى قسمين أحدهما الألعاب الرياضية التى تنظم نمو الجسم السليم وأداءه لعمله ، وثانيهما الطب الذى يعالج الأمراض التى تصيبه . وكما أن التشريع يشبه الألعاب الرياضية كذلك تشبه الإجراءات القضائية فن الطب . كل هذه فنون حقيقية وبهذا الوصف يكون لها خاصيتان ، فهى فنون علمية تتركز على مبادئ ، كما أن الهدف الذى ترمى إليه هو نفع الشيء الذى تتناوله وتحسين حاله . غير أن هناك فنوناً زائفة لا تمدو أن تكون منبعثة من التجربة البعثة أو العمال الروتينية ، والتى ليست لها غاية إلا إعطاء اللذة أو إشباع الحواس . فالملبس الذى يقصد به أن يكسب الجسم مظهر الصحة هو شيء زائف ينتصب مكان الألعاب الرياضية ، والطهى الذى يدعى البعض إنه السبيل إلى صحة الجسم ماهو إلا شيء زائف يأخذ شكل الدواء . ووضع الملبس بالنسبة للألعاب الرياضية هو وضع السفسة بالنسبة للتشريع ، كما أن وضع الطهى بالنسبة للدواء هو وضع الخطابة (٤٦٤ب-١٤٦٦) إذا قورنت بالعدالة . فالسفسطة تعطى مبادئ زائفة لتنظيم نمو النفس وعملها ، والخطابة تدعى أنها تعالج الظلم بقلب الأوضاع فتجعل القضية الخاسرة رابحة . وعلى هذا فإن فن الخطيب العظيم جورجياس إنما يهبط إلى مستوى الدجل ، كما أن الخطابة التى كان السفسطائيون يملونها عادة ، والتى كانت فى تقديرهم روح الفن السياسى لا تمدو أن تكون مجرد ظل أو صورة زائفة للجانب القضائى الحقيقى من هذا الفن . غير أن هذا الشيء الزائف الذى يسمى خطابة إنما يتركز على المبادئ الزائفة للسفسطة . وقد يمكن التفريق بين الخطابة والسفسطة ، ولكن الشبه بينهما عظيم . فالخطابة معنى ضمناً تلك

البداىء التى تعلمها السفطة صراحة (١) . والخطيب الذى يقيم وزنًا للفصاحة فقط ، ويسلم الغير على أن يحذوا حذوه لا شيء إلا لأن الفصاحة كفيفة بأن تجعل من القضية الحاسرة قضية راجحة إغما يتبع . ويسلم للبداىء القائل بأن النجاح المظاهر كيفما كانت الطريقة للوصول إليه هو الغاية التى تهدف إليها النفس والمعمل الذى تحاول تحقيقه ، كما أن للعلم الأكاديمى للخطابة وكذلك رجل السياسة المعلى الذى يستخدم قدراته الخطائية لنيل المناصب مما على السواء عبدة للسلطة . وكلاهما يعتقد أن النجاح هو كل شيء ، وكلاهما يسلم بأن السلطة ولذة ممارسة السلطة هي وحدها الأشياء التى لها قيمتها .

وبعد أن أوضح أفلاطون ذلك المبدأ المتضمن فى الخطابة تحول إلى مناقشة حقيقته وقيمته ، فزاره يطرح الخطابة نفسها جانباً ليناقش الفلسفة الكامنة وراءها ، فيدفع اثنين من شخصيات الحوار إلى مناصرة تلك الفلسفة ، كل بدوره . فيبدأ بولس Polus بالقول إنه يسلم بمبدأ أن النجاح كيفما كان السبيل إلى بلوغه هو الشيء الذى له قيمته ، وإن كان مبلغ تقيده بالمعرف يكفى لإشعاره بأن عليه أن يعترف بأن النجاح على حساب العدالة هو شيء مشين . أما الثانى وهو كاليكليس فإنه أكثر تطرفاً ، ولهذا يعتقد أن الفوز يجب أن يكون من نصيب الأقوى ، وإن الأقوى يجب أن يستخدم كل قوته للوصول إلى النصر ، كما يعتقد أيضاً أن الناس إذا ما عملوا عن شيق العقل وتقديسهم التقليدى للاحترام ، فلن يكون هناك عار فى استخدام المرم للينف والقسوة فى سبيل تحقيق النجاح ، فذلك هو قانون الطبيعة ، وليس هناك شيء

---

(١) السفطة هي تدريب عام يهيئ الناس لإدارة أسرة أو مدينة ، والخطابة هي تدريب خاص على التحدث أمام القضاء أو جمعية سياسية . غير أن الجزء كبير القبه البكسل وبلتقى الاثنان فى الشخص نفسه ، كما أنهما يهدفان إلى الغايات نفسها (٦٦ ج) . أى أن الخطيب والسفطاني هما شخص واحد أو يكادان (١٣٢٠) .



شأن الطبيعة في اتباع هذا القانون مهما كان في ذلك من إساءة للقواعد الاجتماعية التي يتضمنها العرف .

والخطيب في نظر بولس إنما يشغل المركز الرموق الذي يشغله الحاكم المطلق ، فهو حاكم مطلق حقيقى يستطيع تحت شكل من أشكال المساير الديمقراطية أن يحكم على الناس بالموت أو النفى أو التشرد حسبما يريد . أى أنه يستطيع أن يفعل ما يشاء ( ٤٦٦ ب — هـ ) وهذا يدفع أفلاطون إلى البحث في طبيعة « فعل الإنسان » « ما يشاء » ، فيفرق بين فعل الإنسان ما يشاء وبين تحقيق الإنسان ما يرغب . فالناس لا يرغبون في الأشياء التي يعملونها عادة ، بل إنهم يرغبون في الهدف الذي من أجله يعملون تلك الأشياء . فهم عندما يتناولون الدواء إنما يعملون ذلك لا من أجل الدواء بل من أجل الشفاء . وعلى هذا فمن الممكن أن يفعل الإنسان ما يشاء ومع ذلك لا يحقق ما يبغي ، ومن الممكن للحاكم للسيد أو للخطيب أن يحكم بالقتل أو النفى دون أن يفلح في بلوغ رغبته .

وهذه الحجة إنما تستلهم الوحي من الفكرة القائلة بأن فعل الشر هو شيء لا طواعية للإنسان فيه ، فالناس يقولون بعض الخير دائماً ، فإذا ما فعلوا سيئة فلزهم لا يحققون ما يفتونه فعلاً ، وبهذا المعنى تكون السيئة التي يعملونها شيئاً لا اختيار لهم فيه ( ١ ) . غير أن هذه الحجة لا تجمل بولس بعيد عن رأيه ، فهو ما زال نزاعاً

---

( ١ ) وفي تلخيص أفلاطون ( ٥٠٩ هـ ) لهذه الحجة يصل إلى النتيجة الآتية :  
« افقتنا على أنه لا يوجد إنسان يرتكب الظلم بمحض إرادته ، وأن كل من يرتكبون الظلم يعملون ذلك دون اختيار » .

وفي كتاب القوانين يناقش أفلاطون ثانية فكرة كثيراً ما ترددت وهي أن الإساءة شيء ليس للإنسان فيه اختيار . وينتهى كما يفعل في معاورة جورجياس إلى أن الإجرام مرض نفسى .

إلى أن يبط الرجل الذى يستطيع أن يفعل ما يشاء فى الدولة ، حتى ولو أدى به الأمر ، شأن الطاغية ، إلى الوصول إلى عرشه خوفاً فى الظلم . بل إنك لترى بقر أن ارتكاب الظلم ، حتى إذا كان شيئاً شائئاً ، فإنه لا يقرب عليه إلحاق ضرر أو شر ذاتى بالشخص المرتكب للظلم (٤٧٤ د) . وعندئذ يجب أفلاطون أن الظلم مجلبة للضرر فعلاً ، وما دام كذلك فهو مجلبة للعار . والموضوع الذى يثار هنا هو الموضوع نفسه الذى يدور حوله النقاش الرئيسى فى الجمهورية — هل ينعم الظالم بحالة من الخير أو السعادة كما ينعم الرجل العادل ؟ وهل إذا تجرد الظالم من زينتته وأردبته (٢٢٥ د-هـ) ثم تقدت إلى دخيلة نفسه كما يجب أن تفعل إذا أردت حكماً أخيراً عليه ، ألا تراه فى هذه الحالة غارقاً فى الشر والشقاء ؟ ولقد ورد فى محاورة « جورجياس » أن الظلم (١) شقاء دائماً ، بل إنه لا يوجد شقاء فى الظلم أكثر من أن يظل دون عقاب ودون إصلاح ، وأقل الشقاء فيه عندما يلحق قصاصه ويعد إصلاحاً (٤٧٢ هـ) ، ولكنه مع ذلك يبقى شقاء . وكما أن للرض هو شقاء الجسم فإن الظلم هو شقاء الروح ، وهو شقاء لأنه يعنى حالة مرضية تصاب بها النفس ، يزول فيها (٥٠٤ هـ) نظام الصحة واتزانها (٢) ، ويشتبه مكانهما الاضطراب والقلقلة ، وإذا ما بقى الإنسان

---

ويربط ذلك بنظرية القصاص لأن تجعل منه وسيلة للإصلاح . ويلتصبا أفلاطون فى أن الاساءة خارجة عن إرادة الإنسان لأن تلك الإرادة تنهج دائماً نحو الخير والسعادة ، وهى أشياء لا يملكها الإنسان إلا عن طريق الخير ، فإذا رغب الناس فى فعل ما هو عكس الخير ، فعنى ذلك أنهم يرغبون فى فعل ما هو عكس لإرادتهم . وهذه حالة مرضية تستلزم الإصلاح والملاجئ بواسطة القصاص .

(١) الظلم يعنى ذلك الذى نسبته عدم تقاء القلب واللوكة ، أو عبارة أدق عدم التقاء الاجتماعى . (لأن العدالة فى نظر أفلاطون هى التقاء الاجتماعى) ، وهو العجز عن التمسك مع نظام الأخلاق الاجتماعية التى يعتبر ركيزة المجتمع .

(٢) تشير هذه العبارة مقدماً إلى جماع نظرية الجمهورية ، وهى أن العدالة « نظام » سليم العناصر النفس ، ونظام سليم للعلاقات بين هذه العناصر . وقد يكون هنا الرأى فى النهاية =

في هذه الحالة المرضية فليس بعد ذلك من شقاء . أما إذا وجد للرء غرضاً منها بتجرع دواء القصاص الرفلن في ذلك تحسناً لحاله يجلب للنفس السعادة وإن انطوى على تعذيب للجسد . وعلى ذلك ففي القصاص خير ، وفي القصاص نفع ، بل إن فيه لأكثر من ذلك ، فيه أعظم أنواع الخير وأعظم أنواع النفع . إن جمع لئال قد يشفى الناس عن الحاجة إلى متاع هذه الدنيا ، والسواء قد يشفيهم من المرض الذي يصيب أجسامهم ، أما العدالة فإنها تحررهم فلا من الحبث الذي في قلوبهم ، وهي بذلك أكبر معين لهم لأنها تخلصهم من أسوأ شرورهم . ولكن إذا كان الحال هكذا ، وإذا كان في القصاص إصلاح ، فإذا عسانا نقول عن الحطيب الذي يعارس الخطابة في ساحة القضاء لا بقصد الحصول على غرض من الحبث بل من القصاص لأولئك الذين يدافع عن قضيتهم ؟ إنه يستخدم فنه لحرمان الناس من الحصول على الفائدة للرجوة من القصاص ، ويطبق ذلك الفن بقصد إبقاء الناس غارقين في بؤس الجرعة . إنه عدو الإنسانية ، أو قل نصير ذلك العدو ، وإيهم لماقولون أولئك الذين لا يسمون مطلقاً إلى الحصول على خدماته ، بل يذهبون بحض اختيارهم إلى ذلك المكان الذي يلقون فيه القصاص في أقرب وقت ، فهم إغاً يذهبون إلى القضاء مثلاً يذهبون إلى الطبيب حتى لا يصبح مرض الظلم لديهم مزمناً فيصيب نفوسهم بالعلّة الكاملة التي لا برء منها .

والحجة التي يقيمها أفلاطون ضد بولس تتمثل في ذروتها إدانة الخطابة في معناها

---

== فيثاغورياً . وعلى أية حال فإن أفلاطون في قصته واردة في ملحورة جورجياس ٥٠٧ ا - ٥٠٨ أ يبدو أنه يقرتها بالفكره الفيثاغورية : ثرون س ٠٠٠ هامش ٤ . وهو يقترح كما فعل في ( القوانين ) وفي السياسي س ٣٢٦ فيا بعد ، أن نظرية واحدة للنظام هي التي تهدف إلى الأرض والنساء ، والناس والآلهة وتؤلف بينهم جميعاً في زمالة وسملقة وفي اعتدال وغدالة . ومن هنا اشتق العالم اسم « الكون النظم » ولاشك أن فكرة « التنسيق الإلهي » لسكل الأشياء هي فكرة فيثاغورية .

الضيق الخاص كفن يستخدم في المجال القضائي فيجعل من القضية الراجحة قضية خاسرة، ويتصّب الفن القانوني الصحيح القائم على المعرفة الحقيقية بالنفس والموجه إلى تفهما الصحيح، وما هي في واقع أمرها إلا زيف يقوم على الروتينية البتة، ولا يوجه إلى غاية أسمى من إشباع سامعها. ولكن هناك إلى جانب ذلك خطابة من النوع السياسي الذي يمارس أمام الجمعية لا في ساحة القضاء، ويهدف إلى توجيه شئون الدولة لا إلى معالجة قضايا الأفراد. ونحن في تناولنا لهذا النوع إنما نبشّ فن السفسطة أكثر من الخطابة، ولو أن الاثنين كما رأينا لا يفصل بينهما إلا أرق الجدران. وما السفسطة في حقيقة أمرها إلا ذلك الفن الذي يسلب الفن التثريعي الحقيقي مكانه، ويحاول وضع قواعد زائفة لتوجيه الدول. والحق إن السفسطة والخطابة السياسية هما في أصولهما شيء واحد. ولكي تفهم دلالة مثل هذه الخطابة علينا أن نتأقش مبادئ السفسطة، ونناقشها في أقوى شكل لها، فنمزق ذلك القباب من الأدب الذي يخفى بولس وراءه حقيقة مبادئه. وننظر إلى الحقيقة الخالصة المارية وجهاً لوجه ودون أية مداراة.

وتظهر هذه المرحلة الجديدة من النقاش بدخول كاليكليس في مقدمة الصورة (٤٨١ ب). وكاليكليس هذا سياسي على وشك الاشتراك في الشؤون السياسية بالتحدث أمام الجمعية وممارسة الخطابة. ثم إنه صريح في قسوة بالته وعلى استعداد في شنف «لننظر إلى الأشياء كما هي» وهو يشكو من سقراط قائلاً إن الحجة التي ساقها لتنفيذ آراء بولس إنما تركز على نسيان كامل للحقائق الواقعة، ولا علاقة لها إلا بما لم حلت به الفوضى وتمرضت فيه القيم الحقيقية إلى الكثير من التخيير، فإذا نظر الإنسان إلى الحقائق وجب عليه أن يتبع قانون الطبيعة ويدبر ظهره إلى العرف المتواضع عليه، لأن العرف من طبع الأكثرية، وهؤلاء يتصفون بالضعف، «فيسنون قوانينهم، ويوزعون للديح والدم هنا وهناك مسترشدين بأنفسهم ومستهدفين صوالح الخاصة» (٤٨٣ ب). أما الطبيعة نفسها فتقرر «إن من العدل أن يناله

الأحسن. أكثر مما ينال الأردأ ، وأن يحصل الأقوى على نصيب أكبر من نصيب الأضعف » ولكن في الحياة العادية يقع الأقوياء تحت ظفان الضعفاء كما يقع صفار الأسود تحت تأثير جلبة الأصوات . أما الإنسان الذي يملك قوة طبيعية كافية ، فإنه يدوس تحت أقدامه كل القواعد وكل المؤثرات والطلاسم ، بل وكل القوانين التي تتعارض مع قاعدة الطبيعة ، وعندئذ يثور البد ويصبح سيداً لسادته ، ويشق نور العدالة الطبيعية أستار الظلام . ( ٤٨٤ ) وهذه هي الحقيقة ، وفي مقدور سقراط أن يتبينها على الفور لو أنه تخلى عن الفلسفة وتمسك بالأشياء الأسمى مقاماً ( ٤٨٤ ج ) . فالفلسفة لا بأس بها بالنسبة للشباب وكجزء من تعليمهم ، أما الكبار فإن الفلسفة لا قيمة لها في معاملتهم للشئون العملية ، ومن واجب هؤلاء أن يتبينوا بالتجربة الشديدة تلك القوى الصلبة التي عليهم مواجهتها . أما الشئون العملية فمن الواجب ألا تترك معاملتها لمعرفة الفيلسوف التي لا تمدو أن تكون معرفة بالمعميات غير الحقيقية ، بل يجب أن تكون من شأن القوة والسلطة الخالصتين .

وهذا هو رد كاليبسيس على فكرة المعرفة العليا وفكرة التدريب العلى الذي يؤهل للسياسة ، وعلى بقية النظرية السقراطية . ولقد سبق أن رأينا في الفصل الثالث ، عند التحدث عن بروتاجوراس والسقراطيين القدامى ، كيف خلقت فكرة كاليبسيس والأساس الذي يسعى إلى إخماد هذه الفكرة من العلاقات البدولية حيناً ومن عالم الحيوان حيناً آخر ، ويبقى علينا الآن أن نرى رد أفلاطون على هذا مباشر كهذا . وفي مثل قوتا ، وأفلاطون في إجابته هذه لا يرد على كاليبسيس فقط ، بل يتناول نظريته بزيد من التفسير . فيقرر أن قولنا : مبدأ أن القوة هي المقياس الذي نقيس به الحق والخير ، يترتب عليه أن الأكثرية من الناس ، وهم في مجموعهم أقوى من الأقلية ، هم في مجموعهم أيضاً أحسن منهم . وترتب على هذه النتيجة بدورها نتيجة أخرى وهي أن رأى الأكثرية ، بوصف كونه أقوى ، فهو أيضاً أحسن من رأى الأقلية . وبما أن المساواة في نظر الأغلبية أحسن من عدم المساواة ، وأن معاناة الظلم أحسن من ارتكاب الظلم ، لهذا يجب

على كاليكليس ، تمشياً مع نظريته الخاصة ، أن يلتزم هذه المبادئ : ( ٤٨٨ ج .  
٤٨٩ ب ) ، وهنا يحاول كاليكليس أن يتصلل من هذا الالتزام ، قراء تغير الأساس  
الذى يعنى حسب الحجة السابقة حق الأكثرية . أو قل حقاً لكم ، نراه يضع حق  
الكيف ، ويبد صياغة القاعدة فيقول إن خوى المدن الأحسن أو بعبارة أخرى  
الأكثر حركة ، يجب أن يعملا صولجان السلطة . ومن الطيبى أن أفلاطون  
لا يمترض على هذه القاعدة على شرط أن يكون مفهوماً أفلاطونياً لا أرسطوطلياً ،  
وعلى شرط أن كلمة « الأحسن » هنا تعنى الأحسن أخلاقياً ، وأن كلمة « الأكثر  
حركة » تعنى الأحكم فى المعرفة الفلسفية . وكذلك يشترط شرطاً آخر وهو أن يكون  
منى هذه القاعدة أن للأحكم حق ( أو واجب ) الحكم ، لاحق استغلال الحكم  
لمصلحته . ثم يضرب مثلاً لهذه الشروط بقصة رمزية ، فيقول إنه إذا كان علينا أن  
نوزع كمية من الطعام فلا بد لنا من أن نستخدم عملية التوزيع إلى أقدر الأشخاص  
على هذا العمل ، والطيب هو أقدر الناس على ذلك بحكم ماله من دراية بأجسامنا  
واحياجاتها . ولكن يجب ألا يترتب على حقه فى توزيع الطعام أن يأخذ لنفسه  
نصيباً أوفر : ( ٤٨٩ ب ، ٤٩١ أ ) ( ١ ) . غير أن كاليكليس يبدى اعتراضه على هذين  
الشرطين ، ثم يفسر كلمة الأحكم فيقول إنه لا يقصد الأحكم بحسب ، بل معنى إلى  
جانب ذلك الأكثر رجولة والأقوى خلقاً . كما أن كلامه عن تحمل السلطة لم يقصد  
به : فقط أن القوة الذهنية التى تسندها قوة الخلق يجب أن تحكم ، بل يجب أيضاً أن  
تستفيد من الحكم . فكمية الطعام ما هى إلا كمية من الطعام ، أما الدولة فهى دولة  
ولا يمكن أن يقبل إنسان تولى شؤون الدولة إلا إذا كان لهذا العمل قيمته فى نظره

---

( ١ ) هنا يضمن أفلاطون رأى الوارد فى أول الجمهورية ، وهو أن كل ممارس لفن لما  
يعمل لخدمة موضوع فنه لا لخدمة الخاصة . فإذا عمل لخدمة الخاصة إلى جانب ذلك ، فهو بذلك  
يمارس فناً إضافياً آخر ، فهو فن استغلال مهارسته فى أحسن الوجوه لمصلحته .

وكان مورداً لنفع شخصي (١). وعندئذ يرد أفلاطون قائلاً إن ما يذهب إليه كاليكليس ماهر إلا دعوة إلى مذهب اللذة ، فالنفة الشخصية في حقيقتها تعنى اللذة الشخصية ، وأن الإنسان إذا استهدف للنفة فهو إما يعيش من أجل اللذة . وهنا لا يمانع كاليكليس في التسليم بهذا الاستنتاج ، بل يبدى رغبته في الدفاع عن مذهب اللذة بأكثر ما يكون من الصراحة ، فيقرر أن ضبط النفس قضية لا قيمة لها ، وأن أحسن طريقة للحياة هي أن تطلق المنان لشهواتك فتصبح هذه الشهوات عمالة ، وعليك عندئذ أن تكون من الحكمة ومن القوة الشجاعة بحيث ترضى هذه العمالة . ( ٤٩١ هـ - ٤٩٢ أ ) وليس في مقدورنا هنا أن نتناول الحجج التي يسوقها أفلاطون ضد هذا الوضع القائم على مذهب اللذة (٢) ، ويكفي أن نلاحظ أنه مبدأ يأخذ به خطيب سياسي من أمثال كاليكليس ، وأن أفلاطون يرى أن جميع الساسة الذين من هذا الطراز هم في حقيقة أمرهم أنانيون محبين لقواتهم .

رأينا أن السياسي الخطيب يوجه حياته إلى السعي وراء لذته الخاصة . وعلينا الآن أن نعلم أنه يعيش على محاولة إرضاء الجماهير . وقد يتضمن هذا القول تناقضاً لأول وهلة ، فمن ناحية يقال إن السياسي يحكم لنفسه الخاصة ولا يأبه بصالح المجتمع .. ويقال من الناحية الأخرى إنه يستخدم سلطته في إرضاء المجتمع (٢-٥٠ هـ) . والتناقض

---

(١) وهكذا يقرر كاليكليس أن الحاكم يجب أن يستخدم سلطته للحصول على أكثر مما يحصل عليه الغير ، ولتحقيق مجده الشخصي . فتهجم أفلاطون في مثال آخر بتجاهل الهندسة ، وينسب الحقيقة القائلة إن المساواة الهندسية هي أقوى الأشياء بين الآلهة وبين الناس . ( ١٥٠ أ ) وهذه هي نظرية المساواة المناسبة التي يرد ذكرها ثانية في ( الجمهورية ) و ( القوانين ) .

(٢) وأبسط هذه الحجج هي أن حياة إشباع النفس هي حياة عroz مستمر ، وهذا هو الدافئ في مذهب النفة . ذلك أن من يضرب النفة . غاية الحياة كمن يحاول أن يغلب غريزاً ، وأن حياته أشبه بمجرى يندفع فيه سيل عرم ، تسمى مياهه ثم تنضب ، أو هو شبه برجل مصاب بداء المنكة ، كلما حثك جفده ازداد هياجاً ( ٤٩٤ ب - د ) .

هنا ظاهرة قط ، وهو يزول إذا تذكرنا : أولاً — أن سيادة الشعب هي حد ثابت يحد حرية السياسي في العمل . وثانياً — أن إرضاء المجتمع شيء يختلف عن نفع المجتمع (١) . فالسياسي للتصنيف بالحكمة بين أبناء جيله يحصل على كل منفعة خاصة يستطاع الحصول عليها ، مقيداً في ذلك دائماً بسيادة الشعب : وهو يحصل عليها بتوفير اللذة لهذا السيد فيجزي على ذلك جيداً . وتصرفه على هذا النحو يشبه تصرف رجل ارتضى لنفسه أن يكون إداة في يد حاكم مطلق فلا ينال لديه حظوة إلا إذا تعلق كل ماله سيده من أسوأ المواطنين ( ٥١٠ د ) . وشعار الحياة العامة الأتينية في نظر أفلاطون كان بسيطاً « نحن تحت سيادة الشعب ، فلنتملق سادتنا » . ذلك هو شعار الموسيقى والروائي ورجل السياسة على السواء . فالوسيقى الذي يؤلف ألحانه للسباقات العامة لإيأابه إلا بإرضاء سامعيه ، والروائي رغم كل إعداماته الرصينة إنما يتبع السياسة نفسها فهو يكتب تمثلياته (٢) للطبقات الدنيا من رواد المسرح ؛ وإذا ماجردناها من كل ما صاحبها من موسيقى وإيقاع وأوزان فإننا لا نجد فيها إلا قصصاً شميمية . والسياسي يسير على نهج ما يحدث في صالة الموسيقى ودار التمثيل ، ويكرس نفسه لإرضاء الشعب . وفي غمرة تمرقه إلى النجاح ونشوة الشعبية ، ينسى مهمته العليا وهي أن يترك رفاقه المواطنين أحسن مما وجدهم ، وأن ينقث في صدورهم صفق الأتزان والنظام ، وهما أسمى الصفات ، كما أنهما الصفتان اللتان تخلقان العدالة والاعتدال، بل وكل الفضائل وألسمو ( ٥٠٤ : ٥٠٦ د ) . وليس للسياسي ( لو أنه عرف ) أن يسبح مع

---

(١) يقول روسو إن ( لمرادة الكل ) ليست هي نفسها ( الإرادة العامة ) ، ولإرضاء الأول لا يبنى تحقيق الثانية ، وهو المهمة الحقيقية التي يجب على السياسي أن يقوم بها .  
(٢) يكرر أفلاطون هذه الحجية في ( القوانين ) ويزيدها إيضاحاً . ويقرن بين تحكم جور المسرح في الرواية التمثيلية والديموقراطية في السياسة .



التيار ، بل عليه أن يسبح ضده . ويجب عليه أن يكون على استعداد لأن يهب  
لنصرة أحسن الأشياء سواء أكانت أشياء مستساغة أم مجموعة ، ولزماً عليه أن  
يحاول إكراه الناس على التخلي عن رغباتهم الجائعة ، بل إن من واجبه أن « يعاقب »  
بلأدبه من أجل خيرها ، ويسمى إلى إجبار رفاقه للمواطنين على أن يكونوا أحراراً  
( ٥٠٥ ب - ج ) .

ولكن سلوك الساسة الأثينيين كان خلال كل تاريخ أثينا مختلفاً عما ينادى به  
أفلاطون . فكاليكليس نفسه كان سياسياً ، وها أنت تراه يبر في صراحة عن اللبائى  
التي سار عليها ساسة أثينا على الدوام . إنه لمن السهل أن نوجه اللوم إلى ساسة اليوم ،  
ولا شك أنهم يستحقون كل ما يلحق عليهم منه ، غير أن هذا لا يعنى تبرئة ساحة  
أجدادم . ( يقول أفلاطون متنبهاً على لسان سقراط بعد الحرب البوليونيزية ) .

« عندما تحمل الكارثة ، وعندما يفقد الأثينيون ، لا كل ممتلكاتهم حسب (١) ، بل  
كل شيء استحوذوا عليه في ماضى الزمن ، فإتهم سوف يلومون في ذلك كالكليس  
والليباديس وكل ساسة الصر » ، ولكنهم سيلتزمون المجرمين الأصليين الذين لا يعتبر  
ساسة الصر إلا شركاء في جرمهم ( ١٥١٩ ) . إن الساسة القدامى ربما كانوا أحسن  
من هؤلاء من حيث تزويد مدينتهم بالسفن والأسوار والترسانات ( ٥١٧ ج ) ،  
ولكنهم لم يكونوا أحسن منهم في تجميل المدينة بالفضيلة ، ولا جذال في أن الفساد  
الأصلى لأثينا إنما يعود إلى سيمون ومن قبله إلى عميستوكليس ، ومن قبل هذا أيضاً  
إلى ملتياديس ( ٥٠٣ د - ج ) وهو أعظم شخصية في الديموقراطية الأثينية ، فهو

---

(١) كلمة « الموارد المالية » هنا تشير إلى الجزية التي كان يدفعها الحلفاء في الإمبراطورية  
الأثينية . ويبدو من كلمات أفلاطون هذه أنه يدين الامبراطورية . وكانت أثينا قد فقدت  
إمبراطوريتها عندما كتب معاورة ( جورجياس ) ، وإشارته إلى « الكارثة » وإلى « فقدان »  
الممتلكات « تشير إلى ضياع الامبراطورية بعد الحرب البوليونيزية .

إرضاء نفسه أعطى الشعب ما يرضيه ، ولكي يكون الرجل الأول في أثينا ، منع الناس أجوراً فأكسبهم الكسل والجبن والترثرة والنهم . وبذلك زاد رفاقه المواطنين قبحاً بدلاً من أن يزيدهم حسناً ، وتجلت صفاتهم هذه في مسلكهم نحوه بعد ذلك ، إذا اقبلوا عليه في غضب جامع لأن الأمور لم تكن سائرة كما يشتهون . وإذا كان راعى القطيع ( والسياسي ما هو إلا راع لقطيع من البشر <sup>(١)</sup> ) قد تصرف بمثل هذا الأسلوب ، وإذا كان قد ترك زمام القطيع يفلت من يده ، وجعل القطيع بما أدى له من خدمات في مثل هذه الوحشية ، فانقلب عليه يريد تمزيقه ، إذا كان الراعي قد فعل ذلك فليس في مقدورنا أن نعتبره من الرعاة الصالحين . وهل نستطيع والأمر هكذا أن نندركليس من هؤلاء ؟ » إننا لا نجد أحداً أثبت صلاحيته في سياسة هذه المدينة ( ١٥١٧ ) . وليس هناك زعيم واحد لمدينة يمكن أن تدنيه المدينة التي يترعها دون وجه حق » ( ٥١٩ ج ) . وأفلاطون ، في هذه الحالة من التشاؤم ، لا يرى شعاعاً من الأمل . فكل رجال السياسة في نظره زائفون . وهم جميعاً لا يهتمون ، بل ولم يهتموا أبداً إلا بإيجاد اللبس والحلوى ، وينسون بل وكانوا ينسون دائماً حاجتهم إلى الدواء والرياضة . إنهم على استعداد للتفوض بالفنون غير الأساسية المتعلقة بسياسة التنفيذ ، ويمدنون عن فن العدالة الأعلى الذي يهدف إلى تزويد الناس بصحة النفس الكاملة عن طريق التشريع السليم وتطبيق العدالة الحقة ، وهما بالنسبة للنفس كاللصحاء والرياضة بالنسبة للجسد .

« إن الساسة قد ملأوا المدينة بالوارد المالية ومرافق السفن ، فلم يبق فيها مكان للعدالة والاعتدال » ( ١٥٩ ) .

هذا هو ماضى أثينا . أما اليوم ( يقول أفلاطون على لسان سقراط ) فإن كل

(١) في كتاب (السياسي) يعود أفلاطون إلى منه التفكير ويزيدها أيضاً .

إنسان يعنى أن يكون سياسياً لا بد له من مساهمة نفسه هل سيكون طبيباً للدولة يكافح ويناضل ليرقى بأعضائها على قدر استطاعته ، أم يتعج بأن يلعب دور الخادم والتملق ( ١٥٢١ ) ولقد سألت سقراط نفسه هذا السؤال ثم أجاب عليه الإجابة الوحيدة الممكنة ، وذلك بأن يسعى إلى القيام بدور الطبيب متخذاً له شعاراً « إن الشعب يمانى من المرض ، فلنحاول علاج ساداتنا » . وهو أحد الأتنيين القلائل — وربما كان الأتيني الوحيد — الذى مد يده إلى الفن الحقيقى الصريح ، فن السياسة ، فكان رجل السياسة الوحيد بين أبناء جيله ، ولم يكن جزاءه بخلاف عليه . إنه لم يفعل أى شئ يسر ساداته ، وفعل كل شئ للهوى بهم . ولهذا سوف يقدم للمحاكمة على أيدي الساسة الزائفين الذين كانوا موضع تأنيبه « كما يقدم طبيب للمحاكمة أمام محكمة من الصبية بناء على اتهام من بائع حلوى » وتكون التهمة الموجهة إليه هى إعطاء عقاقير منقورة والأمم بتجنب كل الحلوى ( ١٥٢١ — ١٥٢٢ ) وفى هذا اليوم سيكون من البعث أن يقول :

« لقد فعلت الصواب . وفعلت ذلك لخيركم » .

إن المحكمة ستبجهاهله هذا الدفع .

ومع ذلك فلنا أن نظن أن سقراط ، من جهة نظر أخرى ، لابد أن يكون أول شخص يرفض أن يطلق عليه لقب السياسى . فرغم أن هدفه كان هدفاً أخلاقياً حقيقياً ، إلا أن إقراره بأن معرفته الوحيدة هى علمه بأنه جاهل ، ربما دفعه إلى التسليم بأنه لا يمتلك الخبرة والمران الضرورىين للرجل السياسى . ولقد قال أفلاطون كما قال أستاذه من قبل إن السياسى الصريح يجب أن يبرهن أنه يتدرب على فن السياسة ، كما يجب أن يبين أنه قد مارسه بنجاح فى الشئون الصغيرة قبل أن يمارسه فى كبريات الأمور ، فالبناء لا يمكن أن يكلف ببناء منزل إلا بعد أن يدرّب على القيام بهذا العمل ويكون فى مقدوره التذليل على مهارته فيه ( ١٥١٤ — ١٥١٥ ) والخطيب كذلك يجب ألا يدعى القدرة على إهداء النصح فى موضوع لا يفهمه ، أو يقم نفسه فى شئون الجمية عندما تكون المسألة متعلقة بانتخاب خير لأجد ( ١٦٢ — النظرية السياسية )

الناصب ، لأن انتخاباً كهذا هو من شأن الخبراء . إن الممارين والقواد لا الخطباء هم الذين من حقهم إسداء النصع عند اختيار معارى أو قائد عسكري (١٤٥٥ - ب) وكما أن من خطئ الرأى أن تحاول تعلم صنع الآنية وأنت تصنع إناء فعلاً (١٥٤ د) ، كذلك يجب ألا يقامر رجل السياسة بتعمل عبء أحد للناصب إلا بعد أن يكون قد باشر الكثير من الأعمال الخاصة التى تؤهله لهذه المهمة (١) . ويستخلص من هذا إذن أن السياسى يجب أن يتعلم بصفتين ، أولاً ما أن يكون له هدف أخلاقى سليم يتطلب منه عدم الانانية ويدفعه إلى العمل على التهوض برفاقه المواطنين ، وثانيهما أن يكون ملماً إلباماً كلنلا بعته ، الأمر الذى يستلزم مهارة خاصة وتدريباً منظماً ، وهاتان الصلتان تقابلان وتتحدان فى فكرة أن الحكم فن ، إذا أريد لهذا الفن أن يكون أصيلاً لا زيفاً . فإذا ما وضعت فكرة وجود فن معين لرعاية الحياة الاجتماعية وهو المعرفة العليا التى تهدف إلى إرشاد الناس إلى الغاية التى يجب أن توجه إليها كل أنشطتهم ، فترفع بذلك من شأنهم ، وإذا ما أصبح مفهوماً أن رجال السياسة فى حاجة إلى تدريب معين فى هذا الفن ، إذا ما وضع كل هذا أصبح كل شئ ميسوراً . عندئذ لن يكون الساسة من الهواة ، وللتجلىن الذين يمتدنون أن معالجة السياسة فى متناول أى إنسان ، بل سيعمد رجال السياسة إلى تدريب أنفسهم تدريباً قوياً

---

(١) من الشائى أن نقارن بهذا الرأى آراء أرسطو . فهو يقول فى كتاب ( السياسة ١٢٨٣ ١٤١ ١٢٨٣ ب ٣٢ ، ٣٨ ، ١٠ ١٣ ) إن الإنسان الذى ليس خبيراً ولكنه يستطيع أن يستخدم ما يصنع الخبير فقد أحسن اختيار الخبير : أما حجة أفلاطون فهى تبين المعنى الأفلاطونى لقيمة الخبير : وأرسطو لا يؤمن كثيراً بالتجربة ( سواء فى السياسة أو فى الأمور الفنية ) بل يؤمن أكثر بالقدرة العامة على الحكم . وإشارة أفلاطون إلى المثل المضروب عن « الشخص الذى يحاول تعلم صنع الآنية وهو يصنع الاناء » يمكن مقابله بالبدا التى وضعه أرسطو فيها يختص بالأخلاق ، ( وكذلك فيما يختص بالسياسة بطريقة ضمنية ) . « إن ما يجب علينا تعلمه نستطيع أن نتعلمه خلال ممارستنا لعمله ( الأخلاق ، ١٠٣ ١٠١ ٣٢١ - ٣٣ ) » وهذا مبدأ له دلالة الكبيرة ، إذ يبرر مثلاً إعطاء حق الانتخاب إلى طبقات من الشعب لا يعرف كيفية استعمال هذا الحق حتى تتعلمه فعلاً .

يمكنهم من أداء مهام مناصبهم السامية . ولن نجد بعد ذلك حابسة يسمون وراء تفهم  
الخاص لأن ما يتلقونه من تدريب على هذا الفن إلى جانب تكريس أنفسهم له  
سيكون كفيلاً بإفهامهم أن مهمتهم هي العمل على النهوض بموضوع هذا الفن .  
وستتوقعون أخيراً عن « تعلق سادتهم » بأنهم يعلمون أن فهم هو أسلوب للنهوض  
وليس أسلوباً من أساليب اللقي .

هذه هي الحجة التي وردت في محاوره (جورجياس) ، والتي يحاول بها أفلاطون  
التدليل ليس فقط على أن الفضيلة ، وهي الفن السياسي السليم ، هي شيء يمكن تعليمه  
( كما حاول أن يدلل على ذلك في محاوره بروتاجوراس ) ، بل إن هناك حاجة ملحة  
إلى تعليمها . وهكذا نجد تبريراً لتعاليم سقراط في نهاية الأمر ، وهكذا أيضاً تتضح  
معالم الطريق إلى الإصلاح في المستقبل . فمن الواجب أن يطرح التعليم الزائف جانباً ،  
وأن يبرهن على خطأ السفسة . أما الناسة الزائفون الذين يضربون بصرفاتهم مثلاً  
للأنانية الكامنة وراء مثل هذا التعليم فمن الواجب إقصاؤهم عن تسيير دفة الأمور .  
وهنا يجب أن نحمل مكان الزيف تلك المعرفة الأصلية التي بتدريسها الناس تملأ صحباً ،  
كما يجب أن توكل هداية حياة الناس في ضوء هذه المعرفة إلى أصحاب القلوب والقول  
العامرة بها . وهكذا ننتقل إلى ( الجمهورية ) حيث نرى كل هذه الاقتراحات مجمعة  
منظمة ، بحيث نجد أيضاً للمعرفة الصحيحة وللتنظيم السليم والسياسي الختبي .  
أما كتابات أفلاطون التي تناولناها حتى الآن فقد كانت كتابات سلبية أو عميدية  
وسوف نجد في ( الجمهورية ) تلياً إيجابياً ، فيرتفع البناء شامخاً مرسكراً على  
هذه الأسس .

وعندما كتب أفلاطون محاوره (جورجياس) كان في ذهنه فعلاً مثل أعلى  
سياسي للمدالة أو النزاهة ، وكان مقتنعاً فعلاً أن بلوغ هذا للث الأعلى يتوقف على  
ظروف مناسبة وعلى نظام مناسب للتدريب . غير أن للث الأعلى قد يحطم عرضين ،  
فهو قد يستخدم كستوى للقياس وقاعدة للتقد بقصد الحكم على الأحوال القائمة

وإذاتها ، وقد يصاح نموذجاً للإصلاح وأملاً للمستقبل . وفي محاولة جورجياس لا يستخدم اللال الأعلى للدلالة إلا الخدمة العرض الأول ، فهو يدين مدينة أينا ، ولا يرسم الطريق الموصى إلى المدينة المثالية . ومع أن المبادئ كانت واضحة في ذهن أفلاطون إلا أنه لم يكن قد تبين بعد وصيلة وضمان موضع التنفيذ . فقرأه يقول في الرسالة السابقة إنه قد تحول عن الأمور السياسية كما هي ، ولم يبدأ التفكير بعد في كيفية صنع السياسة وفيما يجب أن تكون عليه ، ولو أنه يقرر في تلك الرسالة إنه في طريقه إلى ذلك العمل . وإذا كان أفلاطون مقتنعاً بشئ فهو أن ملكة اللال الأولى ليست ملكة لا وجود لها في هذه الدنيا ، وأن حياة الفلسفة ليست تمهيداً للدوت . ويدعو أن محاولة جورجياس هي بمثابة اعتذار منه عند التأمل الفلسفي ، فعندما يستخرج كاليكليس من الفلسفة الذين يتحنون مكاناً قصياً بهمسون فيه إلى حلقة صغيرة من ثلاثة أو أربعة من صغار الشبان ( ٤٨٥ هـ ) ، فربما كان يمثل اتهام أفلاطون لنفسه ، وعندما يقول سقراط لكاليكليس إنه بالرغم من كونه فيلسوفاً إلا أنه السياسي الوحيد من أبناء جيله ، فهو إنما يعبر عن دفاع أفلاطون ضد التهمة التي وجهها إلى نفسه<sup>(١)</sup> . غير أن أملاً جديداً بدأ له في الأفق ، وفكرة أكثر

---

(١) يرى الأستاذ تومسون في طلبته أن محاولة ( جورجياس ) هي اعتذار من أفلاطون لأصدقائه عن تهمته للسياسة . فقد كانوا يحثونه على تهيئة نفسه للحياة السياسية وعلى أن ينشئ في نفسه القدرة على مخاطبة الجماهير أو القضاة ، لأن النقص في هذه الناحية هو الذي يثب بغيره إلى حته الذي ينتظر أفلاطون إذا أصر على حياة الفلسفة وابتعد عن السياسة وهذا هو المصير .

ولكني شخصياً أظن أن ما كان يشغل أفلاطون أكثر من خشية الإحانة العلنية هو خوفه من إدانة ضميره لنفسه إذا عجز هو عن الوصول إلى الدروة . وأخفق في تحقيق الحياة العملية التي كان يتطلع إليها الدروة . وفي محاولة ( يوكليدس ) قطعة يناقش فيها أفلاطون إمكان الجمع بين الفلسفة والسياسة . وهو في هذا النقاش يتصور في ذهنه خطاباً من أمثال لسقراط وصلوا إلى منتصف الطريق بين الفلسفة والسياسة .

إيجابية عن طبيعة مثله الأعلى بدأ فجرها يطالعه ، فتسللت فكرة (الجمهورية) إلى عقله ، ثم وحل إلى صقلية ، كما أنه أسس الأكاديمية .

لقد كانت الفلسفة على أية حال طريقاً للحياة لا تمهيداً للموت ، ولقد كرس أفلاطون بقية حياته لمداية الناس إلى هذا الطريق ، وإلى تحقيق مثله الأعلى في سبيل خدمة البشر .





## الفصل الثامن

### الجمهورية ونظريتها في العدالة

#### منهاج الجمهورية ودوافعها

ألف أفلاطون (جمهوريته) عندما كان في الأربعين من عمره تقريباً أى في دور النضج الكامل من حياته ، ولهذا فهي تمثل اكتمال أفكاره أحسن من أية محاولة أخرى . وقد انحدرت إلينا بعنوانين — «البلولة» (١) أو «حول العدالة» . ورغم هذين العنوانين يجب ألا يتبادر إلى الذهن أنها رسالة في علم السياسة أو الفقه القانوني ، فهي تجمع بين الاثنين ، بل هي أكثر من الاثنين . فهي محاولة في ميدان الفلسفة الكاملة للإنسان . وهي في المقام الأول تعالج الإنسان في عمله ، ولهذا تتناول مشا كل الحياة الأخلاقية والسياسية . غير أن الإنسان كل ، ولا يمكن فهم مايفعله بمعزل عما يفكر فيه ، ولهذا فإن الجمهورية هي أيضاً فلسفة الإنسان وهو يفكر وفلسفة للقوانين التي تحكم تفكيره . فإذا نظرنا إليها على أنها فلسفة كاملة للإنسان ، وجدناها تشكل كلا واحداً عضوياً . أما إذا نظرنا إلى أقسامها المختلفة فهي تبدو لنا عدة رسائل تختص كل منها بموضوع مستقل . فهناك رسالة في الليتافيزيقتين وحلقة الأشياء كلها في فكرة الخير . وهناك رسالة في الفلسفة الأخلاقية تبحث في فضائل النفس البشرية وتبين اتحادها وكما لها في العدالة . وهناك رسالة في التعليم يقول عنها روسو : « ليست الجمهورية مؤلفاً في السياسة بل هي أجل رسالة كتبت عن التعليم » . وهناك رسالة في علم السياسة ترسم مبادئ الحكم والنظم الاجتماعية التي يجب أن

(١) في اللغة اللاتينية الجمهورية Respublica أو الصالح العام وقد أخذ من اللاتينية الاسم الذي أطلق عليها طوطه .

تنظم دولة مثالية (وخاصة الملكية والزواج) . وأخيراً توجد رسالة في فلسفة التاريخ تبين مجرى التاريخ التدرجي والتدهور التدريجي الذي أصاب الدولة المثالية فاقبلت إلى دولة طاغية . غير أن كل هذه الرسائل قد نسجت في رسالة واحدة لأن هذه المواضيع كلها كانت حتى ذلك الحين موضوعاً واحداً ، فلم يكن هناك تصنيف دقيق للمعرفة إلى دراسات منفصلة كما اقترح أرسطو فيما بعد ، ولو أنه لم يفعل ذلك إلا في نطاق ضيق (١) . وكانت فلسفة الإنسان موضوعاً واحداً يقابل مقابلة الند للند موضوع فلسفة الطبيعة ، بل قل إنه كان أمي مقاماً . وكان السؤال الذي آل إفلاطون على نفسه أن يجيب عليه هو : ماهو الرجل الصالح ؟ وما السبيل إلى صنعه ؟ وقد يبدو هذا السؤال داخلياً في نطاق الفلسفة الأخلاقية ولا علاقة له بشيء سواها . غير أن الرجل الصالح في نظر اليونان لابد أن يكون عضواً في دولة ، ولا يمكن أن يصبح صالحاً إلا من خلال عضوته في الدولة . ومن هنا يترتب على السؤال الأول بالطبيعة سؤال ثان : ماهي الدولة الصالحة وما السبيل إلى صنمها ؟ . وهكذا ترتفع الفلسفة الأخلاقية إلى مجال علم السياسة ، ثم على الاثنين معاً أن يحلما أكثر فأكثر . ومن الجلي لمن يتتبع سقراط أن الرجل الصالح هو الذي يتك للمعرفة ، وهنا يبرز سؤال ثالث : ماهي نهاية المعرفة التي يجب أن يملكها الإنسان حتى يكون صالحاً ؟ هذا سؤال لابد أن يجيب عليه الميتافيزيقا ، فإذا ما أجابت ، برز سؤال رابع : ماهي الوسائل التي تستعملها الدولة الصالحة لإرشاد مواطنيها إلى المعرفة النهائية التي هي شرط الفضيلة ؟ ولا بد للإجابة على هذا السؤال من وجود نظرية تعليمية . وما أن إعادة تنسيق الأحوال الاجتماعية كانت في نظر أفلاطون شيئاً لازماً لحسن سير

---

(١) كتب أرسطو رسائل مستقلة هي ( الميتافيزيقا ) و ( الأخلاق ) و ( السياسة ) غير أن علم السياسة والفلسفة الأخلاقية كانا مع ذلك في نظره شيئاً واحداً لا ينفجراً . ولكنه يجب أن نقرر أن الرسائل المتفصّلين عن الأخلاق والسياسة كان بينهما اختلاف لا في الاسم فحسب بل في روحهما أيضاً — فالطابع الواقعي للأجزاء ٤ ، ٥ ، ٦ من السياسة ليس فيه إلا القليل من وجهة النظر الأخلاقية .

خطته التعليمي ، فلا بد من القيام بمحاولة لإعادة بناء الحياة الاجتماعية ، ولابد من خلق اقتصاد جديد يدعم نظم القرية الجديدة (١) .

وتقد كان من رأى البعض أن أهم نقطة في الجمهورية هي كره أفلاطون للأعمالية والممارسة ورغبته في استبدالها بنظام اشتراكي جديد ، وطبقاً لهذا الرأى تكون الجمهورية رسالة اقتصادية ، ويمز صاحب هذه الفكرة رأيه بمحاولته إظهار الصراع في اليونان المعاصرة بين الأوليغاركية والديموقراطية ، وهو صراع يمثل نزاعاً بين رأس المال والعمل ، ويقول إن كتابات أفلاطون تنم عن شعور قوى يساوى هذا الصراع وعن محاولة من جانبه لمعالجة هذه الشرور عن طريق إجراءات اشتراكية ، ويرى صاحب هذه الفكرة أن ذلك الشعور هو الذى حفز أفلاطون على مهاجمة الملكية الخاصة وعلى اقتراح إلغاء امتلاك النقود (٢) . ويرى كذلك أن أرسطو يتفق مع أفلاطون فيما يختص بهذه النظرية ، ذلك أن أرسطو رغم عدم التزامه بمهاجمة الملكية بطريقة اشتراكية إلا أنه يؤيد نوعاً من الاقتصاد البسيط القائم على التبادل المبنى ، وهو يهاجم نظام النقد بروح أفلاطون عنها ، بل يذهب إلى أبعد منه فيهاجم التجارة على أنها نوع من المروقة . والاعتراض الطيبي على هذه النظرية هو أنها تعنى إدخال الاشتراكية الحديثة ، وهي ثورة على نظام الإنتاج النقد ، في ظروف الحياة الاقتصادية اليونانية التى كانت أبسط من هذا بكثير . غير أن الرد على هذا الاعتراض هو أن تلك الظروف لم تكن بسيطة .

---

(١) وفي إيجاز — تعتبر الجمهورية « فلسفة لقتل » في كل مظاهرها — والمؤلف الحديث الذى يمكن مقارنتها به في سهولة هو ذلك الجزء من استعراض هيجل لفلسفة المسمى « فلسفة العقل » الذى يناقش فيه العمليات الداخلية لقتل على اعتبار أنها الوعى وعلى اعتبار أنها الفهم . كما يناقش مظاهره الخارجية في القانون وفي الأخلاق الاجتماعية ( مجال القوة ) ، ووعائله المطلق في مجالات الفن والفن والفلسفة .

(٢) غير أن أفلاطون يقول إن الأوصياء خطتم الذين يجب ألا يتلوكوا خصباً ولا خسة ، ويستخلص من هذا أن الطبقات الأخرى كانت تستعمل المعادن النفيسة ( ١٤١٧ ) .

فنظام الإبتان كان على درجة كبيرة من التقدم في السوية اليونانية ، والتجارة فيها وراء البحار كانت رائجة في بعض المدن مثل مدينة كورثة ، كما أن الربا لم يقتصر على إقراض المال للمحتاجين من الفلاحين ، بل كان نظاماً واسعاً معمولاً به في نطاق التجارة . وتدل مهاجمة الفلاسفة لنظام القائمة على وجود ذنابة اشتراكية كنتلك التي تقترون في العصر الحاضر بمهاجمة الأرباح . ومهما كان من صدق الفكرة التي تفترضها هذه النظرية عن الاقتصاد اليوناني ، فانه من الميسر أن نقبل الفكرة التي تفترضها عن الفكر السياسي اليوناني ، أو أن نسلم بأن إصلاح الدولة كما اقترحه أفلاطون كان المقصود به أن يكون إصلاحاً اقتصادياً لشر اقتصادي ، ذلك أن أفلاطون مع أنه كان يلس للسائل الاقتصادية ، إلا أنه كان يسترها مسائل أخلاقية تؤثر في حياة الإنسان كمنو في مجتمع أخلاقي . فتراه مثلاً يتحدث عن تقسيم العمل ، ولكننا سرعان ما ندين أنه لا يهتم به كوسيلة من وسائل الإنتاج الاقتصادي ، بل كوسيلة تؤدي إلى الرأفة الأخلاقية للمجتمع .

ومع أننا لا نوافق على تطبيق اعتبارات الاقتصاد السياسي على (الجمهورية) ، إلا أن من واجبنا التسليم بأن الدافع الذي حفز أفلاطون على كتابتها كان دافعاً عملياً . هذه حقيقة لا بد من الاعتراف بها ، فقد كتبت الجمهورية بصيغة الأمر — ولم يكن أسلوبها تحليلياً بل كان ينطوي على التحذير والنصح . ويمكن اعتبارها من وجوه كثيرة بمثابة هجوم موجه ضد الملمين القاعين في ذلك الوقت ، وما كانت عليه مجريات السياسة للماصرة . أما للملمون الذين وجه إليهم الهجوم فهم الجيل الأصغر من البسبساطيين من الطراز الذي سبق تصوره في محاورة (جورجياس) . فقد كانوا هم ، لا سقراط ، الذين يسترهم أفلاطون للفسدين الحقيقيين للشباب عن طريق المحاضرات التي ألقيها والتدريب على السياسة الذي كانوا يدعون القسرة على إعطائه . ولو أن اليونان لم تسلك الطرق التي كانوا يرمونها لتفككت قبضتهم على الشباب . وظهر بطلان تعليمهم . لقد كانوا يظنون (كما تصور أفلاطون) بأخلق ، أو « عدالة »

جديده تدور حول إرضاء الذات ، وينزعون إلى إحداث ثورة في السياسة تتفق مع هذا الاتجاه ، وذلك بجعل سلطة الدولة أداة يستعملها الحكام لإشباع ذواتهم . وفي معارضة أفلاطون لهذه البادئ كان ينادى بفكرة عن العدالة تقرر أنها صفة نسيية تمكن الناس من نبذ الرغبات غير الرشيدة التي تدفعهم إلى تنوق كل لذة وإلى الحصول على الإشباع الأناني من كل شيء ، وبهذا يهيئون أنفسهم إلى أداء وظيفة واحدة تخدم الصالح العام . وكذلك كان ينادى بفكرة عن السياسة تصاحب فكرته عن العدالة ، وبمقتضاها لا تكون الدولة مرتعاً يتمتع فيه الحاكم بإشباع ذاته ، بل تصبح ذلك الجسم الذي هو جزء منه والكائن الذي يؤدي فيه وظيفة معينة . ولن تقلل الفردية بعد ذلك مصدر عدوى للدولة ، بل على التقيض من ذلك يجب أن تسرى روح الجماعة في الفرد ( يصل رد الفعل الأفلاطوني إلى حبه الأقصى ) . ولا يمكن بعد ذلك أن يستغل الحاكم دولته لخدمة أغراضه الخاصة . بل يجب أن تتطلب الدولة من الحاكم أن يضحي أهدافه الخاصة في سبيل الصالح العام ، إذا فرضنا جديلاً أن له أغراضاً مختلفة عن أغراض الدولة . غير أن واقع الأمر أنه لا توجد ضرورة لذلك ، ولا يوجد تفريق بين مصلحة الفرد ومصلحة الدولة ، ففي الدولة الصحيحة يستطيع الفرد تحقيق أهدافه الخاصة يتحقق أهداف زملائه ، « ويتاح له نحو أكثر ، فيكون بذلك متفذاً لنفسه ولبله » ( ١٤٩٧ ) .

وهكذا أعادت تعاليم أفلاطون ذلك الانسجام القديم بين مصالح الدولة ومصالح الفرد ، وهو الذي اعترضت سبيله تعاليم السفسطائيين <sup>(١)</sup> المتطرفين ( كما تدخلت فيه

---

(١) الواقع أن هؤلاء السفسطائيين أمكنهم التوفيق بين الدولة والفرد بأن جعلوا الدولة حكماً مطلقاً يصل لإرضاء فرد واحد . وهكذا يكونون قد حققوا التوفيق من الناحية الحاشية ( إن أمكن حق القول بأنهم وفقوا بين الدولة والفرد ) لأنهم جعلوا الدولة تنسق لمصلحة فرد واحد بدلاً من أن يجعلوا الأفراد جميعاً يتفقون لمصلحة الدولة . ومع ذلك فإن هذا بين مدى الارتباط الوثيق بين الدولة والفرد حتى في نظر الثوريين ، بحيث لم تحاول الفردية القضاء على الدولة ، بل حاولت إعادة خلقها وفق الصورة التي رسمتها . ولم يكن السفسطائيون من البوضعيين حتى في تصوراتهم الجامعة .

عالم الكليين والتورنيين ) . غير أن تعاليم أفلاطون أعادته على مستوى جديد أعلى لأنها سمّت به إلى إحساس واسع بما بين الدولة والفرد من انسجام في الصالح . ومع أن أفلاطون كان يبدو مصلحاً وتقدماً فيما يتعلق بمسائل أخرى ، إلا أنه في هذا الموضوع كان محافظاً إلى حد كبير ، فكانت رسالته هي التدليل على أن القوانين الأزلية للأخلاق ليست مجرد تقاليد موروثة لا بد من القضاء عليها حتى يحل مكانها « نظام الطبيعة » ، بل إنها على النقيض من ذلك عميقة الجذور في طبيعة النفس الإنسانية وفي نظام الكون بحيث لا يمكن أن يقضى عليها أحد . وهذا هو السبب الذي من أجله أدخل أفلاطون في مخططة الجمهورية سيكولوجية الإنسان وميتافيزيقا العالم . وكان ثامناً عليه أن يثبت أن الدولة لا يمكن اعتبارها تجمعا للأفراد ساقته الصدفة ، وفي مقدور أقوى شخصية فيه أن تستغل ، بل إنها على عكس ذلك شركة بين نفوس من الضروري أن تأتلف وفق قواعد العقل ليبلغ غاية أخلاقية ، كما تهتدى في اتجاهها نحو هذه الغاية هداية رشيدة مبينة عن الأمانة بتلك الحكمة التي يمتلكها أولئك الذين يعرفون طبيعة النفس وغاية العالم .

غير أن هذه الفكرة الصحيحة عن الدولة وحالتها الطبيعية العادية كانت في نظر أفلاطون ذات الشيء الذي تقتصر إليه الدول المعاصرة ، فروح الفردية المتطرفة لم تنتقل عدواها إلى النظريات فحسب ، بل تعدت ذلك إلى الحياة الواقعة نفسها ، ولم يكن سبب تلك الشعبية التي اكتسبها السفسطائيون إلا أنهم ضربوا على النعمة بالسائلة (١) .

---

(١) يسأل أفلاطون سؤالاً استنكارياً فيقول :

« أظن حقاً أن السفسطائيين هم الذين يفسدون الشباب ... أو أن المعلمين الفاسدين يفسدونهم بدرجة تستحق الذكر ؟! أليس الناس الذين يقولون هذه الأشياء هم أكبر السفسطائيين ؟ ( ١٤٩٢ ) في واقع الأمر إن السفسطائيين لا يطمون إلا آراء الأغلبية أي كراء جمليتهم . وتلك هي الحكمة التي يسمونها » . ( ١٤٩٣ )

ولقد بدأ الأفلاطون أن دول اليونان الماصرة قد قصدت طامها الحقيق ونسبت هدفها الأصل . ولهذا لم يكن في وسع لكي يجابه الطابع الذي اتخذته لنفسها فعلا والأهداف التي كانت تسمى وراءها في وضعها الراهن إلا أن يصح تقديماً متطرفاً ، كما لم يسه في مجابهة الآراء السفسطائية إلا أن يكون محافظاً . وعند استعراضه للديموقراطية الأتينية التي كان يعيش فيها ( والتي لقي سقراط حتفه على يديها ) وجد في السياسة الماصرة تعطق ضعف خطيرتين (١) ، أولاها شيوع الجهل تحت ستار زائف من المرفقة ، وثانيتهما أنانية سياسية تقسم كل مدينة إلى مدينتين متعاديتين تنف كل منهما من الأخرى موقف التعزف للاقتضاض . ولهذا كانت أهدافه أن ينخلق الجدارة مكان محز الهواة ، وأن يوجد الانسجام بدلا من الأنانية والتشاحن الداخلي ، كما أصبحت كلنا « التخصص » و « التوحيد » هي كالت السر بالنسبة له . وبناء على ذلك وجه تعليمه السياسي في ( الجمهورية ) إلى هذين الهدفين . وفي سبيل الوصول إليهما أورد في كتابه هذا بعض الآراء البادية الشذوذ مثل شيوعية الزوجات ، وهي آراء تبررها الغاية التي كان يرى إليها وتكسبها شيئا من المعنى .

---

(١) ورد تقدم أفلاطون لسياسة الماصرة في السكتين ٨ ، ٩ من الجمهورية . ويقول العلامة « نولا » في كتابه Die Staatslehre Platon ص ١٠١ في حق أن أفلاطون يصور دولا قائمة فضلا بعد أن صور دولته التالية . ومع ذلك فإن دراسة الدول القائمة فضلا كانت سابقة من حيث تسائل أفكاره لتصوره الدولة التالية ، بل كانت حائزاً له على ذلك . كما أن السيوب التي رآها في تلك الدولة وضحت له ما يجب أن ينشده في دولته التالية . وبهذا المعنى يكون تقدمه للواقع هو الذي يمدد له خطوط مثله الأعلى . ويمكن القول بحق أن عناصر دولته التالية التي تبدو مثالية من الطراز الأول هي من بعض النواحي أكثر الأعياء واقعية . فهي نتائج لتبرمه الشديد بناصر الحياة الواقعية التي درسها دراسة دقيقة . التي كان يعترض عليها كل الاعتراض . فشيوعيته مثلا هي إلى حد كبير نتيجة لمشوره الرفف والضرور الفعلية الكامنة في الطبقة الحاكمة التي كانت لها مصالحها الاقتصادية الخاصة ، والتي استغلت مركزها السياسي لخدمة هذه المصالح .

وكان الجهل في نظر أفلاطون هو أحسن لفات الديمقراطية . ففي ظلها تكون السيطرة من نصيب الهواة دون المحترفين ، وفي أمتنا بنوع خاص يبدو أن الديمقراطية لم تكن تمنى إلا أن يكون للجهلاء حق سماوى في الحكم بطريقة خاطئة ، فكل إنسان يستطيع التحدث أمام الجمعية والمساعدة على التأثير في قراراتها ، ولكن إنسان منهما كانت كفايته يمكنه الحصول على منصب تنفيذى بطريق الاقتراع ، وإلى جانب ما نشأ عن هذا النظام من عجز وما انطوى عليه من مظهر زائف فإن أفلاطون كان يراه نظاماً ظالماً . فالمذلة في نظره كانت تمنى أن يؤدى الإنسان عمله في الوضع الذى تؤهله له قدراته . ذلك أن كل شيء له وظيفته الخاصة ، فالفأس الذى يستعمل لفتح شجرة كما يستعمل لقطعها هو فأس يستخدم بطريقة خاطئة ، والرجل الذى يحاول أن يحكم زملاؤه مع أنه في أحسن الفروض لا يصلح إلا لأن يكون صانعاً متوسط الكفاية ، هو رجل لا ينبت بالخطأ فقط بل يوصم بالظلم أيضاً ، أو قل بالظلم للضعاف لأنه أولاً لا يمارس العمل الذى يناسبه ، كما أنه ينحى جانباً من هو أجدر منه بهذا العمل .

غير أن شيئاً في السياسة المعاصرة لم يؤثر في أفلاطون ، وشيئاً لم يدفعه دفعاً في طريق الإصلاح أكثر من روح الفردية العنيفة التى كانت تستأثر بمناصب الدولة لخدمة أغراضها الأنانية الخاصة ، والتى شطرت كل مدينة إلى معسكرين متعاديين من الأغنياء والفقراء ومن الظالمين والمظلومين ، تلك كانت رذيلة الأوليغاركية . ولقد كانت الهيئة الحاكمة دأباً في حالة من الخلافات المستمرة داخل صفوفها الخاصة كما كانت مناوئة لرعاياها بصفة دائمة . والمدينة الأوليغاركية كانت مدينة يقوم فيها معسكران يحاول كل منهما اصطیاد فرصة تمكنه من الآخر ، وكان حب المال هو بذرة الشر في كل هذا . ولو أن هذا الهوى انحصر في حدود الحياة الخاصة لمكان الأمر ، ولكن عدواه سرت إلى السياسة ، فالأغنياء الذين سموا إلى زيادة ثرائهم استغلوا المنصب للحصول على تلك الزمة التى يستطيعون توالها في مشروعاتهم الخاصة من وراء استخدامهم



الفاصله ، واستولوا على سلطة الدولة من أجل الأسلاب التي نجى بها (١) . وهكذا أصبحت الدولة أداة في أيدي طبقة واحدة مع أنها في جوهرها يجب أن تكون حكماً محايداً غير متعيز بين الصوالح المتباينة للطبقات المختلفة . كما أن الحكومة بدلا من أن تحكم الرباط بين هذه الطبقة وتلك ، فإنها زادت ما بين الطبقات من خلافات بوضع قهلاً في جانب طبقة واحدة لتقويتها ضد سائر الطبقات . فلا عجب إذن أن انتسبت الدولة على نفسها أو دُمّت في كل دولة دولتان منفصلتان كما يقول أفلاطون . ويقول أيضاً « لا توجد دولة واحدة يصح أن تعتبر دولة ، فكل منها تتكون من دول كثيرة ، لأن أية دولة مهما كان صغرها كانت في واقع الأمر منقسمة إلى دولتين إحداها دولة الفقراء والأخرى دولة الأغنياء ، وكلا الدولتين في حالة حرب مع الأخرى (٢) » (٤٢٢ هـ) .

ولم تكن الأثانية السياسية خطأ وقت فيه الأوليباركيات وخدها بل إن الديمقراطية نفسها لم تكن خلواً من هذه الرذيلة . ومع أن أنصارها كانوا يعتقدون أن الدولة الصحيحة هي الدولة الديمقراطية لأنها لا تخدم مصلحة معينة بل تغطي كل طبقة حقها ولأنها تمثل المجتمع بأسره بينما لا تمثل الأوليباركية إلا جزءاً من المجتمع ،

---

(١) ثارن (السياسة) لأرسطو حيث يقول :  
« لأم للناس الآن إلا الحصول على المنصب من أجل المزايا التي يستطيعون الحصول عليها من الإيرادات العامة ومن للمنصب » .

(٢) هذه العسكرية عن « الدولتين » تراود أفلاطون بين المين والمين ، فهو يقول في معرض التحدث عن الأوليباركية : « مثل هذه الدولة ليست دولة واحدة بل دولتين ، تألف إحداها من الفقراء والأخرى من الأغنياء ، وجميعهم يعيشون في بقعة واحدة ويتأثرون على بعضهم بعضاً بصفة مستمرة » . وكذلك يقرر في ( القوانين ) أن الدولة المادية لادستور لها ، فهي لاتبدو أن تكون إقليماً منقسماً إلى قسمين واحد منهما له السيادة والآخر عليه الخشوع . وفكرة أفلاطون هذه عن الدولتين الداخلتين في كل دولة توحى بسيرة دزرائيلي عن « الأمتين » ، كما توحى بالنسكة الاشتراكية الحديثة عن « حرب الطبقات » .

كما تمسح المجال أمام الأغنياء في ميدان المال وأمام الحكماء في نطاق للشورة وأمام الجماهير عند اتخاذ القرارات<sup>(١)</sup> ، مع كل هذا فإن الذى أدهش أفلاطون وكذلك أرسطو هو أن المواطنين في البلد الديمقراطي لم يكتفوا بالحصول على المال من خزائن الدولة في صورة الأجور التي كانوا يتقاضونها نظير خدماتهم السياسية ، بل إنهم إلى جانب ذلك كانوا يستولون سلطتهم في نهب الأغنياء ، فيصادرون أملاكهم لأسباب زائفة أو يستخدمون في سلهم وسائل أكثر مكرراً . فهم أيضاً لا يختلفون عن الطبقة الحاكمة في ظل الأوليغاركية تدجولوا من السياسة مصدرراً للكسب الاقتصادي . هذا الارتباك في السياسة والاقتصاد الذي تساوت فيه الديمقراطية والأوليغاركيات هو الذي أكسب إلتشاحن للذنى في اليونان حذته . وقد تتخذ للشاحنات السياسية طاباً متدلاً ويسير فيها للتشاحنون وفق قاعدة مشروعة ، أما الحرب الاجتماعية فهي التي تجعل الأهواء في مرارة الخنظل . ولقد كان النزاع للذنى في اليونان يعنى هذا النوع من الحرب الاجتماعية ، فاختلب النزاع المستورى إلى ثورة تشبه ثورة الفلاحين الفرنسيين ضد النبلاء<sup>(٢)</sup> في سنة ١٣٥٧ . ومن هنا أصبحت رسالة الفلسفة السياسية في يد أفلاطون هي إقامة سلطة قوية غير متعبدة لا تمنى بسيادة الأغنياء على الفقراء أو سيطرة الفقراء على الأغنياء ، بل تمنى شيئاً أعلى من الاثنين أو قل يجمع بين الاثنين . وبدلاً من « اشتراك الناس في الشؤون العامة بقصد استغلالها لنفعهم الخاص فيقلب الكفاح من أجل النصب إلى حرب أهلية<sup>(٣)</sup> » ، بدلاً من ذلك يجب أن تقوم حكومة بيعة عن الأنانية ويتم الانسجام للذنى .

- 
- (١) هنا دليل لخدمه أثينا جوراس الزعيم الديمقراطي في سرقطه وورد في تاريخ ثيوكديديس ، ٦ من ٣٩ .
- (٢) طارن الصورة التي رسمها ثيوكديديس للنزاع للذنى في كوركيلا يقول : « وسبب كل هذه الأشياء كان السى وراء المناصب بلطف من التهم والطعم » ( ٣ ، ٨٢ ) .
- (٣) في الجمهورية ، ٥٢١ . يقول أفلاطون ( ١٤١٦ ) إن الحكام المادين « أشبه بكتلاب الحراسة ، لذا أعوزها النظام أو تملكها الجوع أو أية عادة خبيثة اقتلت على الأغنام فافلقت راحتها وأصبح مملكها مملك الذئب لا مملك الكلاب » .

كان هناك إذن عاملان أوجيا إلى أفلاطون بالاتجاه الذى يجب أن يتجه إليه فى إصلاحه المقبل ، أحدهما أنه كانت هناك هوية للتدخل فى شئون الدولة يسميها أصحابها « تعدد الجوانب » ، وهى إحدى خصائص الديمقراطية ، وثانيهما أنانية سياحية ترتب عليها انقسام مستمر ، وهذه بدورها خاصية تشترك فيها الأوليغاركية والديموقراطية على حد سواء . ولهذا يبدأ أفلاطون فى إقامة دولته التالية من نقطة الخطأ الشائع للهوية ، ثم يقرر فى وضوح مبدأ التخصص لجبايه به مبدأ تعدد الجوانب الذى كان الناس يسمون بصحته . وقد كان السفسطائيون إلى حد ما دعاة تنفيذ الجوانب ، ولقد رأينا كيف أبرز السفسطائي هيباس معنى ذلك بصورة عملية عندما ظهر فى مدينة أولمبيا فى حلّى ورداء وحذاء من منعه . غير أنهم كانوا يشمرون أيضاً أنه من الخير للإنسان أن يكون مدرباً على المهنة التى يتزعم ممارستها ، كما أنهم أنفسهم حاولوا القيام بنوع من التدريب لمهنة السياسة ، وكذلك كان سقراط يصر على أنه تكون المعرفة أساساً للعمل . وقد تأثر أفلاطون بنوع خاص بفكرة سقراط عن أن الحكم هو فن يتطلب معرفة من نوع معين . والواقع أن اتجاهات الحياة الواقعة لم تكن معارضة كل المعارضة لمبدأ التخصص ، فالجندى المحترف والخطيب المحترف كانا فى طريقهما إلى الظهور ، وقد أثبت انتصار قوة محترفة من الفرق خفيفة السلاح فى سنة ٣٩٤ ق . م أن التزعة الجديدة إلى التخصص يمكن أن تلتجج شيئاً فاعليته . ومع أنه حدث فى زمن تال أن وجد أناس من أمثال فوكيون يمارسون الخطابة والجندية فى وقت واحد ، إلا أن أبناء ذلك العصر كانوا يعتبرون ذلك أمراً شاذاً . لأن ذلك العصر إيقراطيس وإيسوقراط حين حل التدريب الاحترافى محل ارتجالية أناس من أمثال ثيميستوكليس أو كليون . غير أن تعاليم أفلاطون تتجاوز بكثير أية تعاليم سابقة أو أية اتجاهات سابقة ، فهو يقسم دولته التالية إلى ثلاث طبقات هى الحكام والمحاربون والفلاحون — رجال الذهب ورجال الفضة ورجال الحديد والنحاس — كل طبقة لها وظيفتها المينة ، وكل منها تركز نفسها كلية فى أداء هذه الوظيفة . فالجسم والبطاع وإنتاج الغذاء وهى الوظائف الضرورية للدولة تصبح مهناً توكل إلى طبقات محترفة : ولا معنى لأفلاطون العناية الحقة إلا بطبقتي الحكم

(م ١٧ - النظرية السياسية)

والحازين ، وهؤلاء يحرص كل الحرص على تدريبهم على عملهم بكل وسيلة في استطاعته  
لهذا أول كل شيء يخص لهم تمليراً من نوع يكفل تدريبهم على أداء واجباتهم أداء  
كاملاً . ثم لا يكتفى بالوسائل الروحية بل يلجأ إلى الأساليب المادية ، فيقتراح نظاماً  
من الشيوعية يكفل تحرير عقول هذه الطبقات وأوقاتنا من المشاغل المادية ويمكنها  
من التفرغ كلية للوصول إلى المعرفة وأداء مهمتها في المجتمع . وهو لذلك يحرم رجال  
الحكم ورجال الجيش من الملكية الخاصة حتى يكرسهم لواجباتهم العامة بتجنيهم  
أية مغريات قد تشجعهم على الانسياق وراء مصالح أخرى .

وكان السبيل إلى التخصص في نظر أفلاطون هو أيضاً السبيل إلى التوحيد ، فإذا  
عيلت طبقة مستقلة مباشرة الحكم قلما يوجد مجال للكفاح القديم في سبيل الوصول  
إلى الحكم ، وإذا قبعت كل طبقة داخل حدودها الخاصة وركزت جهودها على عملها  
إلخاص اندم الصراع بين الطبقات . لقد كان الخلاف داخل المدينة الواحدة وليد  
الافتقار إلى التخصص ، ونظراً لعدم وجود حكومة صحيحة يتوافر لها الاستعداد  
وللمقدرة على العمل ، كان هناك صراع بين التطلعين الأنانيين إلى النصب ، وبما أن  
كل دولة كان فيها عدد من الناس ليست لهم وظيفة ثابتة أو مكان منتظم ، أناس  
يشغلون أكثر من مكان واحد أو لا مكان لهم مطلقاً ، فقد أدى ذلك إلى النزاحم  
والفوضى مما انتهى أخيراً إلى الحرب الأهلية . ولذلك فإن نظام التخصص كليل  
بالقضاء على كل هذه الأشياء ، كل طبقة تعمل راضية في نطاق عملها المعين ، وبذلك  
تختفي الأنانية وتسرى الوحدة في جسم الدولة . والحق أن أولئك الذين يقصرون  
جهودهم على أداء وظيفتهم لا يمكن أن تتطرق إليهم الأنانية ، لأن الأنانية هي أن  
يتجاوز المرء مجاله الخاص ويمتد على مجال غيره ، وهذا الاعتداء لا يمكن أن تقتربه  
طبقة حاكمة أحسن تدريبها على القيام بواجبها الصحيح . وفي رأى أفلاطون ألا يسمح  
لمنك من درب على الحكم أن يصح من أفراد الطبقة الحاكمة ، بل إنه لكي  
يضعف تأكده من عدم الأنانية تراه يحتفظ بالناسب لأولئك الذين يعرضهم لنظام  
من التجارب ، ومنوف الإغراء فيثبت أنهم لم يترفعوا عن اعتقادهم بأن رفاهة الدولة

هى رفاهتهم وأن شقاءها هو شقاؤهم . وإلى جانب هذه الوسائل الروحية ، وإلى جانب هذا التدريب على العمل الخاص وهذا الاختيار الذى لا يقع إلا على أولئك الذين أثبتوا التدريب الخاص أنهم أبعد الناس عن الأنانية ، إلى جانب كل هذا فهناك أخيراً هذا الضمان المادى المتمثل فى الشيوعية . ذلك أن الحكماء الذين لا أسرة لهم ولا يتكلمون منزلاً أو أية ممتلكات ، هم فى مأمن من الأنانية ، ليس لهم مكان يحملون إليه كسبهم ولا أسرة يصرفونه عليها ولا مصلحة فى الحصول عليه (١) :

وبخلاصة الأمر كله هو أن يقوم كل فرد بسدله المئين فى حالة من الرضى . ويرى أفلاطون أن هذا الوضع هو العدالة ، أو عبارة أخرى هو : البدء السليم للحياة الاجتماعية . ولهذا سميت (الجمهورية) أيضاً باسم « رسالة فى العدالة » لأن هدفها هو إحلال مفهوم صحيح عن العدالة محل الآراء الخاطئة التى عمل على بنسرها الخطأ الشائع والتعاليم السفسطائية . وسواء كان أفلاطون يحارب نظرية السفسطائيين أو يسعى إلى إصلاح مجربات الأمور فى المجتمع ، فالعدالة هى محور تفكيره وموضوع درسه . وعليها الآن أن نسأل ، ماهى الآراء التى وجدها سائدة عن العدالة وما هى الأسباب التى من أجلها نبذ تلك الآراء : وبأية طريقة برر رأى الذى كان يناصره ، وما هى النتائج التى ترتبت على ذلك الرأى . وفى خلال هذا التساؤل سوف نعرض بالتفصيل لما سبق رسم خطوطه المرسية — وهو حجة أفلاطون فى اعتراضه على الأفكار السائدة عن العدالة ، ونخططه لإعادة بناء الدولة بقصد تحقيق فكرته الخاصة عن طبيعتها . وسوف نرى كيف أنه بدأ فى ضوء خافت بالبدء بالعملى للتخصص ثم تبلط الأضواء أكثر فأكثر على ما ينطوى عليه من معنى حتى نوقن فى نهاية الأمر أن العدالة كاملة فى التخصص ، لأن العدالة فى هذا الضوء لا تمدو أن تكون متبلورة فى قيام الإنسان بذلك الدور الذى تحمته عليه غايات المجتمع .

(١) الاشتراك فى الملكية وفى الأسرات يمدل على جيلهم أو أسياء من طراز أصح ، فهم لن يجرؤوا المذبذبة لرباً باختلافهم عما يملكون وعما لا يملكون ، بل سوف يتجهون جميعاً نحو غاية مشتركة (الجمهورية) . (٤٦٤٠ ج ، ٥) .

## النظريات البديلية عن العدالة

### ١ - نظرية كيفالوس : التقليدية .

أول فكرة عن العدالة (١) ناقشها أفلاطون في الجمهورية هي تلك التي تركز عليها الأخلاق التقليدية . وأول من شرح هذه الفكرة هو كيفالوس ، وكان أجنبياً مستوطناً يعيش في بيرايوس Peiraens ، ووالداً للخطيب ليسياس الذي تدور في منزله المحاوره . وكيفالوس هذا عندما يعود يصره إلى الساخى ويسث شئون الحياة إبان

---

(١) يجب أن نلاحظ أن استعمال أفلاطون لكلمة « العدالة » لا يقصد به معنى قانونياً . فالعدالة : هنا شأن الشجاعة وضبط النفس والحكمة هي إحدى الفضائل الأربع التي تكون الصلاحية الأخلاقية . وهذه الصلاحية هي من صفات النفس الفردية ومن صفات المجتمع . والعدالة إذن هي صفة للفرد وللمجتمع . أى أنها أحد الأجزاء التي تتكون فيها الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية . ولكنها سواء في هذا الشكل أو في ذلك لا ترتبط بالقانون بل بالأخلاق . ومع أن العدالة هي جزء من الصلاحية فإنها في ( الجمهورية ) تصبح هي والصلاحية شيئاً واحداً تقريباً . فالصلاحية النفس أو امتيازها هي نفسها « عدالة » العلاقات بين عناصر النفس ( العقل والروح والشهوة ) . فالنفس التي يتوافر فيها الانسجام والاتساق بين هذه العناصر تكون نفساً عادلة وتتبع أيضاً بالصلاحية . وصلاحية المجتمع أيضاً هي عدالة العلاقات بين أعضائه . والعدالة التي يتوافر بين أعضائها النظام والاتساق نتيجة لالتزام كل فرد وظيفته تكون دولة عادلة وبالتالي تكون سالمة .

أما في كتاب القوانين: فإن أفلاطون يجعل فضيلة ضبط النفس هي الصلاحية . ولكنه هنا أيضاً كما في الجمهورية يجعل إحدى الفضائل مساوية للفضيلة كلها . ويجب أن نذكر أن الفضيلة واحدة ، وأن أجزائها ، سواء كانت العدالة أو ضبط النفس تتضمن الفضيلة كلها .

حجة طويلة ، مفكراً في الطرائق والآراء القديمة ، تبدو له العدالة تتمثلة في قول الصديق ورد الدين إلى أصحابه . وعندما يرسل كيقالوس لتهب الذبايح يكلف ولده وورثه بوليبارخوس بأن يأخذ على عاتقه مواصلة حجة أبيه في المناقشة ، ولما كان بوليبارخوس مخلصاً لوالده ولتقاليد الأقدمين ، فإنه يؤيد الفكرة القديمة عن العدالة في صورة مختلفة بعض الشيء ، فيجعل العدالة أن يسطى كل إنسان ما هو مناسب له . واستعمال كلمة « مناسب » هذه تؤدي خلال المناقشة إلى الأخذ بفرض أن العدالة هي معاملة الأصدقاء بالخير والأعداء بالسوء . غير أن هذا الافتراض يقاب التعريف الذي قاله بوليبارخوس رأساً على عقب . فإذا كانت العدالة نفاً أو قدرة فهي كهيئة كباقي الفنون أو القدرات بأن تعمل شيئين كل منهما عكس الآخر ، فالطبيب له أعظم قدرة على منع المرض وعلى خلقه ، كما أن أكفأ حارس لأحد المسكرات هو أيضاً أعظمهم قدرة على سبق العدو في الإضرار به لو أراد . فإذا كانت العدالة قدرة أو كفاية متميزة فهي في هذا الشأن لا تقل عن للهاراة الطيبة أو القدرة الحربية في إمكان استخدامها في اتحامين متمازيين ، والرجل العادل في مقدوره أن يحرس مستودعاً أو يسرقه على السواء ، فيكون عادلاً أو ظالماً بحسب إرادته . ثم إنه من السهل أن نتحدث عن إعطاء الخير للأصدقاء ومعاملة الأعداء بالسوء ، ولكن كيف يكون الحال إذا كان الصديق صديقاً بالظاهر فقط بينما هو في غيره عدو ؟ وهل يتحتم على المرء في هذه الحالة أن يتبع تعريف العدالة بحرفيته فيمنحه الخير ، أو أن من حقه أن يكون جديراً فيجزيه بالسوء ؟ وأخيراً فرغم كل مايقال عن معاملة الأصدقاء بالحسنى ، هل من العدالة أن نصيب أعداءنا بالضرر ؟ إن إلحاق الضرر بإنسان يسبب تدهوره ، وليس من العدالة أن نجعل إنساناً أسوأ مما كان .

وعندما يواجه بوليبارخوس هذه النتائج يراه يتخطى عن تعريف العدالة بأنها فن منع الخير للأصدقاء والشر للأعداء . ثم ينهى أفلاطون المناقشة باقتراح أن هذا التعريف لا بد أنه كان من ابتكار أحد الطبقات من أمثال بيرياندر أو أحد الملوك

للستين من أمثال إكبركسيس » له فكرة عظيمة عن قدرته . وهو اقترح عهد الطريق لتعريف آخر عن العدالة وهو « أنها مصلحة الأقوى » .

وفي هذا النقاش يقول أفلاطون إن العدالة أو النزاهة ليست فناً على أية حال ، بمعنى الأداء الفنى الذى يمكن حذقه بالتجربة واستخدامه حسبما يريد الإنسان فى هذا الاتجاه أو فى اتجاه عكسى . فالعدالة لا يمكن الحصول عليها بالتجربة لأنها ليست من نوع المعرفة الأقل شأنًا والى تبنى بالمران والتعود ، ولكنها معرفة أسمى تقدم على التمكن من البدء وتستمد قوة التماسك من ارتباطها بقضية من القضايا . أما العرف وهو الذى لا يبدو أن يكون رأياً موروثاً ولده التجربة ، فإنه لا يصد فى مواجهة أية صعوبة . ولهذا فإن قاعدته المتينة التى تقرر معاملة الأصدقاء بالحسنى ومجازاة الأعداء شرًا ، أو كما يوجزها هسيودوس فى قوة قائلا : « أعط من يعطى وامنع من لا يعطى » ، هذه التهمة تظل هدايتها لنا بمجرد أن نعتبرنا حالة من الشك ( وهذا أمر لابد من حدوثه ) لانعرف إزاءها من الصديق ومن العدو ، ومن الذى أعطى ومن الذى لم يعط . وكذلك لا يمكن أن تستخدم العدالة فى اتجاهين عكسين ، لأنها صفة من صفات النفس وعادة من عادات العقل أكثر منها أداء فنيا ، وهى صفة وعادة من طابع مبدئى ، إذا حصل عليها الإنسان لا يستطيع أن يعمل إلا فى طريق واحد ، وهو طريق لا يمكن أن يؤدى إلى الإصرار بالعير أو التسبب فى تدهور أى إنسان سواء كان صديقاً أم عدواً . وأخيراً فإن العدالة الحقة تحمل فى معناها فكرة الخدمة ، وهذه بدورها تعنى أن المجتمع كل يؤدى له هذه الخدمة . أما الرأى التقليدى فإنه غير بصير بهذا المضمون ، فهو لا يرى فى العدالة إلا علاقة بين فردين ، وعلاقة تقوم على مبادئ فردية ، ولا يفكر إلا فى الفرد الذى يتركز بتفكيره فى نفسه ، وفى متناول يده وسائل كثيرة يتصرف فيها ، فيجوز أصدقائه خيراً ويرد على أعدائه بالثل . وهذا هو السبب فى أن أفلاطون يعتبر الرأى التقليدى عن العدالة رأياً لا يمكن إلا أن يكون من ابتسكات طاغية من أمثال براندور



أو ملك مستبد من طراز إكسركسيس . وهذا هو السبب فيما يديه من أن هذا الرأي يدخل في عداد الآراء الثورية كما يشرح ذلك تراسوماخوس فيما يلي :

٢ - نظرية تراسوماخوس : مذهب الإصلاح الجلىرى ( ١٣٣٦ - ٣٥٤ ج )

يمثل كيفالوس وخليفته في المناقشة الأخلاق التقليدية في اليونان القديمة ، أما تراسوماخوس فإنه يمثل الآراء الجديدة الناقضة في الجزء الأخير من القرن الخامس . ويرى فيه أفلاطون المتحدث بلسان البفسطائين للتطرفين في الإصلاح ، وعلى هذا الاعتبار يدفعه أفلاطون في المناقشة إلى اتخاذ موقفين ، ثم يخرج به من موقف بمد الآخر .

( ١ ) فهو أول كل شيء يفهم من المدالة ( وهو الذى يفهم من سياق الجمهورية ) أنها مبتنى وقاعدة لما يفعله الإنسان الذى يعيش في مجتمع . وفي ضوء هذا الفهم يعرف المدالة بأنها « مصلحة الأقوى » ، أو بعبارة أخرى « إن الحق مع القوة » . أى أن على الإنسان أن يفعل ما يستطيع فعله ، وأنه يستحق ما يستطيع الحصول عليه . ومعنى هذا أن القانون والقوة شيء واحد على طريقة سينوزا . ولكن بينما ترى سينوزا ، دون الكثير من اللطق ، يحد من قوة كل فرد بما تفرضه عليه حكومة الدولة من مصلك يؤدى إلى سلام قائم على الفضيلة الرشيدة ، ترى تراسوماخوس يقرر في كثير من المنطق أن سلطة الحكومة إنما تضع من القوانين ما يكون في مصلحتها ، وتجعل المدالة ذلك الحق الذى تدعيه لنفسها على اعتبار أنها الأقوى ، وهى إنما تتمكن من ذلك بفضل مالها من سلطة عليا ، وعلى هذا تكون قاعدة العمل بالنسبة لرجل يعيش في مجتمع هو في نظر تراسوماخوس مشيئة الحاكم الذى لا يشاء إلا ما يراه خيرا لنفسه . ويقرر أن هذه الحال هى التى لا بد من أن يتبينها المرء إذا نظر إلى الحقائق بنظرة فاحصة . فعلى الرغم من أن كل إنسان يعمل لنفسه ويسعى إلى نيل ما يستطيع

الوصول عليه ، فإن الرجل الأقوى هو أعظم الناس وثوقاً يلوغ مايشئ ،  
وبما أن الحكومة في الدولة هي السلطة الأقوى ( وإلا لما وصلت إلى الحكم ) فإنها  
تحاول الوصول إلى ما تريد لنفسها ، وهي لا عمالة بالغة هدفها .

( ٢ ) ولكن إذا كانت العدالة على هذا النحو هي كل ما يراه الحاكم في مصلحته ،  
فإن للملك تفرقها بالنسبة لكل إنسان غير الحاكم تفرقاً آخر من وجهة النظر  
الشخصية ، وهو « أن العدالة هي منفعة الغير » . فالعدل ، بالمعنى الشعبي ، هو أن  
تكون وسيلة لإرضاء الحاكم ، أما إذا عملت على إرضاء نفسك فقد ارتكبت ظلماً .  
غير أنه لا يجزئ سبب في رأى تراسوماخوس يحمل من العدل بالنسبة للحاكم أن  
يكون له ما يريد . ومن الظلم في الوقت عينه بالنسبة للآخرين أن يفعلوا الشيء  
نفسه ، فما يصدق على الواحد يصدق على الباقيين ، والقاعدة الصحيحة للعمل بالنسبة  
لأى رجل بصير هو أن يرضى نفسه ، وبناء على هذا إذا استعملنا الألفاظ في معانيها  
التواضع عليها ، يكون الظلم لا العدل هو التفضيلة الحققة والحكمة الصحيحة بالنسبة  
لجميع أصحاب البصائر ، فالظلم غير من العدل ، والرجل الظالم أكثر حكمة من العادل ،  
بل إن الرجل الحكيم حقاً هو الذى يكون عادلاً ويشبع ما لحاكمه من رغبات  
إنانية مادام مرعماً على ذلك . أما إذا استطاع غير ذلك ففي مقدوره أن يكون ظالماً  
ويرضى رغباته الشخصية . وخلاصة القول إن المعنى المادى للألفاظ الأخلاقية يجب  
أن يأخذ وضماً مقولاً إذا أريد لهذه الألفاظ أن تتفق مع « الواقع » .

وقد سبق الإشارة إلى أن آراء تراسوماخوس تعتبر ثورة أخلاقية متطرفة أكثر  
قبولاً في حقيقةها من الأخلاق العليا الجديدة التي أوردتها أفلاطون في معجزة ثيودورجياس  
على لسان كاليكليس ، وإن بدت في مظهرها أقل عنفاً . وكل من كاليكليس  
وتراسوماخوس يمثل ثورة شعور ذاتي دبت فيه اليقظة ضد الأخلاق التقليدية التي كان  
يسلم بها حتى ذلك الحين تسليماً سلبياً ، ولكنه الآن يضعها أمام قضاء إحساسه الجديد

بذاته ليحاسبها ويحكم عليها. وهذا الإحساس الجديد بالشخصية يتميز بالحدة ولا يمتلئ، وهو لا يجد في الأخلاق التقليدية أكثر من قيود متعددة تحد من قدرته على الحركة. هذا الإحساس الجديد يدفع به كالكلبيس إلى عرض نظرية جديدة للعدالة عرضاً جديداً لا كلمة فيه. — وهي أن يفعل الإنسان ما يستطيع فعله، وأن يسعى إلى كل ما يشتهي. أما في يد تراسوماخوس فإن هذا الإحساس الجديد يصعب أكثر دهاء وأعظم صانة، فيعرض نظرية تقرر أن العدالة هي طاعة السلطان حيثما كان ذلك محتملاً، وإرضاء النفس حيثما وجد الإنسان إلى ذلك سبيلاً. وأتلك الذين يسمون إلى توضيح أخطاء هذه الفردية المتطرفة كما فعل أفلاطون يجب أن يردوا عليها بإثبات فكرة أصدق عن طبيعة الشخصية الإنسانية وحقوقها. فيجب أن يبينوا أن الذات الإنسانية ليست وحدة منزلة، بل هي جزء من نظام لها مكانها فيه، وأن اكتمال تعبيرها عن نفسها وإحساسها الحقيقي بالذلة لا يتحققان إلا بقيام الإنسان بواجبه في المركز الذي يستدعي إلى شغله. هذا هو الرد الهائل الذي يقدمه أفلاطون، والذي يكتب الجمهوريه بقصد تقديمه: أما الآن فهو يكتب في بتنفيذ منطق لأقوال تراسوماخوس، فيتناول الموضوعين اللذين وصل إليهما — وهما أن الحكومة تحكم لمصلحتها الخاصة، وأن الظلم خير من العدل — ثم يعالج الواحد منهما بعد الآخر. فيضع في مواجهة الرأي الأول الفكرة السقراطية، أن الحكم فن، ويقرر أن كل الفنون إنما تنشأ من جراء وجود عيوب في المادة، التي تتناولها. فالطبيب يحاول علاج عيوب الجسم، وللعلم يحاول علاج عيوب العقل، أي أن موضوع كل فن وهدفه هو خير المادة التي يتناولها. فالعلم الكامل؟ مثلاً هو ذلك الذي يفلح في علاج كل العيوب الموجودة في عقل تلميذه وفي إبراز جميع إمكانياته. وعلى هذا لا بد أن يكون الحاكم مشجعاً كل التجرد من الأنانية ما دام يعمل في نطاقه كما هم وفق ما يتطلبه فن الحكم، فلا يستهدف إلا خير المواطنين الذين التزم رعايتهم. ومع التسليم بأنه كإنسان في حاجة إلى أن يعيش، وكإنسان يعارس فن كسب الرزق قد يسعى إلى مصلحته الخاصة. ويأخذ أجره في مقابل عمله، إلا أنه لا يفعل ذلك بوصف كونه حاكماً أو ممارساً لفن الحكم، بل يفعله بوصف كونه من أصحاب الأجور الممارسين لفن العمل بالأجر.

هذا هو رد أفلاطون على الموقف الأول الذى اتخذته مراسوماخوس. أما إجابته على الموقف الثانى فهي حجة قصد بها إثبات أن الرجل العادل هو أكثر حكمة وقوة وسعادة من الظالم. أما كونه أكثر حكمة فلا أنه يتبع تعليم دلقى القديم ويعترف بالحاجة إلى وجود حد يقف عنده الإنسان. وهو يسمى إلى منافسة غيره، ولكنه لا يفعل كما يفعل الرجل الظالم فينافس كل إنسان أو ينافس بقصد المنافسة فقط، وهو لا يهدف إلى المنافسة في حد ذاتها، بل إلى الإجابة المطلقة، ولا ينافس إلا أولئك الذين لم يبلغوا ذلك المدى، ولا يفعل ذلك لأنه يحب المنافسة بل لأنه يحب الإجابة. هدفه أن يجاوز المتخلف لأن يبرز المجيد، فهو يقنع كل القناعة بأن يكون في مستوى المجيد ويسمد كل السعادة بأن يكون قريباً له. هذا دليل الحكمة في كافة شئون الحياة، فالطبيب أو الوسيط الحكيم هو ذلك الذى لا يسمى إلى المنافسة بل إلى تحقيق الإجابة، ولا شك أن الرجل العادل الذى يمتلك مثل هذه الحكمة هو بالضرورة أحكم من الرجل الظالم الذى لا يملك شيئاً منها (١). وبما أنه أحكم من الظالم لأنه يتعرف بوجود حد يقف عنده فهو أيضاً أكثر منه قوة، وحتى إذا اصطبح عدد من الناس أن يكونوا ظالمين ليستمدوا من ذلك قوة على عمل شيء يتطوى على

(١) تعليم أفلاطون هذا — وهو أن المنافسة في حد ذاتها، إذا أصبحت غاية نهائية، كان ذلك دليلاً على الجهل والظلم — هذا التعليم يرجع بصفة جزئية إلى ما كان يحسه اليونان قديماً من وجود حد يقف عنده الإنسان كما كانت تحمته كهانة ميبد دلقى، وكما عززه الفيشاغوريون. فغير أنه يرجع أكثر إلى مبدأ العدالة الذى يسمى إلى السه أفلاطون، والذى يجعل السهالة تتضمن الأداء الرشيد لوظيفة خاصة. فإذا اختلف كل إنسان بأداء مثل هذه الوظيفة فلن يكون هناك تنافس بين الناس لأن وظائفهم ليست موضع منافسة بل تشكل بعضها بعضاً. وإذا تزجنا بتعليم أفلاطون باصطلاحات اقتصادية حديثة قلنا لمن المنافسة الاقتصادية ليست شيئاً حقيقياً في حد ذاتها، بل الحسن فيها أنها وسيلة إلى إيجاد الضيق الاقتصادى، أى الحد الأقصى من الثروة. وعلى ذلك لا ينافس المنتج المائل كل المنتجين، بل يقتصر على منافسة أولئك الذين ينتجون إنتاجاً رديئاً، كما لا ينافس بقصد المنافسة بل بقصد الضيق الاقتصادى.

الظلم فلا بد من أن يتوخوا العدل بالوقوف جنباً إلى جنب ومعاملة بعضهم بعضاً بالعدل .

ويجىء أخيراً أن الرجل العادل أكثر سعادة من الظالم لأن تدوقه عليه في القوة مستمد من قوة المبدأ الذي يحكم الصلة بينه وبين آرائه . والحجة التي يسوقها أفلاطون للتدليل على هذه الصفة الأخيرة هي حجة ذات أهمية عظمى . فهو يقرر أن كل شيء له وظيفة معينة لا يمكن أن يؤديها أي شيء آخر (٣٥٢ هـ) ، أو قل لا يمكن أن يؤديها بالجودة نفسها . وهنا يبرز مبدأ الوظيفة الخاصة الذي يمتدحور (الجمهورية) والقاعدة الأساسية التي تقوم عليها نظريتها في العدالة ، كما سنرى . ومن الطبيعي أن ينتقل أفلاطون من مبدأ الوظيفة الخاصة إلى مبدأ الفضيلة أو الامتياز . فضيلة أي شيء أو امتيازه هو أدائه لوظيفته المينة بطريقة ملائمة . فضيلة العين هي الرؤية الواضحة ، وفضيلة الأذن هي السمع الجيد . وكذلك للنفس وظيفتها المينة كما لها ما يقابل ذلك من فضيلة أو امتياز . وظيفتها الحياة وفضيلتها أو امتيازها الحياة الطيبة . ولما كان من المستحيل على أي شيء أن يؤدي وظيفته إذا حرم من فضيلته ، فإن النفس لا تستطيع القيام بوظيفتها إذا تجردت من فضيلتها المناسبة . وعلى هذا ليس في مقدور النفس أن تؤدي وظيفتها إلا إذا كانت لديها فضيلة الحياة الطيبة — وهي الفضيلة التي يطلق عليها اسم آخر هو العدالة . والنفس إذا امتلكت فضيلة الحياة الطيبة أو العدالة ، فهي تمتلك السعادة أيضاً لأن السعادة نتيجة حتمية للحياة الطيبة ، والنفس التي تمتلك قدراً أكبر من الفضيلة ، أو بعبارة أخرى قدراً أكبر من العدالة ، فهي بالتالي تحظى بسعادة أكثر . وبما أن السعادة أكثر تفعلاً من الشقاء ، فإن العدالة هي حالة أكثر تفعلاً من الظلم لأنها أكثر سعادة (١) .

(١) يلاحظ أن هذه الحجة تعتمد على الالتفات إلى حد ما ، لأن السكنتين اليونانيتين المقابلتين لكلمتي « الطيبة » و « الحياة الطيبة » تحتملان تأويلاً واسعاً . وهذا شير متوافر في اللغتين المقابلتين بالإنجليزية . « فالطيبة » لا تعني الامتياز الأخلاق بحسب بل تنسب إلى جانب ذلك الكفاية الذهنية . « والحياة الطيبة » لا تعني للمعيشة النبيلة غلب بل المعيشة السعيدة أيضاً . غير أن حجة أفلاطون للجانب أنها لفظة فهي واقعية أيضاً ، فأفلاطون يقصد « فالطيبة » صفة ذهنية وأخلاقية في الوقت نفسه ، وممارسة هذه الصفة هي أسمى أشكال السعادة .

وتتضمن هذه الحجج أفكاراً أكثر عمقاً يكشف الغطاء عنها أفلاطون في نهاية الأمر . ففرضية العدالة وهى القوة التى تكسب أية هيئة من الناس تماسكاً ، ونظرية الوظيفة الخاصة لكل شيء ، هما نظرتان يصل بهما أفلاطون إلى نتائجهما الكاملة فى الأجزاء الأخيرة من كتاب الجمهورية . ومع ذلك فإن هذه الحجج فى وضوحها الحالى تتميز بالطابع المنطقي وتبين لنا أفلاطون وهو ينازل السفسطائيين فى اللعبة التى تخصصوا فيها وهى لعبة الكلام ، ويتنزع منهم الغلبة لنفسه . فقرأه يوضح لنا أنهم يهدمون لا يبنون ، فيقولون لنا لماذا يجب علينا أن نصدق رأى ثراسوماخوس فى العدالة ولكنهم لا يذكرون شيئاً عن فكرة العدالة التى يجب علينا اعتناقها ، أى أنهم لم يزيلوا مبادئ الناس من شعور سقيم بأنهم حتى إذا تخلصوا من قسوة السفسطائيين ، فإن هنالك حقيقة مازالت قائمة وهى أن العدالة شيء لا تعودده الطبيعة البشرية بالترفة بل هى كما يقولون شيء غير طبيعي لا يوجد فى الإنسان إلا لأن العرف يشاء ذلك ، ولا يحتفظ به الإنسان إلا بدافع من القوة . هذا هو الشعور المادى للمجتمع ، وهذا هو الطابع الذى يبدو عليه رأى العام . هكذا يقول السفسطائيون . لهذا كله ينبرى أفلاطون لقد هذا رأى العام . ولكن يبين أن للعدالة أساساً راسية فى الطبيعة البشرية ، وأنها النظام أو الاتساق الطبيعي للنفس الإنسانية ، فإنه يترك للمنطق ويتناول علم النفس ، ويتخلى عن تحليل الألفاظ ليتناول تحليل الطبيعة البشرية (٩) .

### ٣- نظرية جلاوكون : البراجماتية (٣٥٧ - ٣٦٧ هـ)

وجهة النظر الجديدة يمر عنها جلاوكون - والمهدف الواضح لأفلاطون من وراء هذا أن يسلط عليها منطق سقراط فى هجوم مضاد . وجلاوكون لا يأخذ بموقف

---

(١) انظر كتاب الأستاذ نيلشب Nettleship « محاضرات » ص ٤٨ . ويجب أن يلاحظ فى نفس الوقت أن أفلاطون يعنى ما يعنى لى إثباته فيما بعد ، وهو أن العدالة ليست شريعة للسلوك متراضة عليها ، بل هى سمو داخل للنفس البشرية .

رأسوماخوس من أن العدالة هي مشيئة الأقوى مادامت متصلة بمصالحه الخاصة ، بل يقرر بالروح نفسها أن العدالة شيء مصطنع أنتجه العرف . والحجة التي يقيمها هي أنه في الحالة الطبيعية يرتكب الظلم بصورة مطلقة ودون قيد ، أى أنه يرى للناس رأى الكتاب الحديثين من مدرسة العهد الاجتماعي . غير أن الناس يرون هذه الحالة شيئاً لا يطلق ، فيرتب على ذلك نتائج ثلاث . أولاً أن الأضعف من الناس نظراً لأنهم يعانون الظلم أكثر مما يرتكبون الظلم فلزمهم « يتصدقون » فيما بينهم على ألا يسببوا ظلاً لأحد أو يقبلوا أن يقع الظلم على أحد . وثانيها أنهم ، عشيّاً مع العهد ، يضمنون قانوناً تصبح سننه بعد ذلك قاعدة للسلوك وشرعية للعدالة . وأخيراً يرتب على هذا العهد وعلى هذه السنن أن تتخلى الطبيعة الإنسانية عن غريزتها الحقيقية ، وهي التي تتجوز نحو إرضاء النفس ، وتقبل الانحراف عن مجراها « بحكم » القانون فالعدالة وليدة الخوف ، وهي وسط أو حل وسط بين أحسن الأشياء « وهو ارتكاب الظلم دون تحمل العقاب ، وبين أسوأ الأشياء وهو مماناة الظلم دون وجود القدرة على مقابلة اللئيل بالثلث ( ١٣٥٩ ) . وهكذا ترى أنه بينما كان رأسوماخوس يقيم العدالة على أساس من غريزة السيطرة و يضع لها تعريفاً بأنها مصلحة الأقوى : فإن جلاوكون يقيمها على أساس من غريزة الخوف ويعمل تعريفها بأنها ضرورة تقرر على الأضعف . أى أنه يسير في الاتجاه العكسي الذي اتبعه رأسوماخوس ، ولكنه يبدأ من النهاية كما يقولون ، فيتخذ أساساً له مخاوف الضعفاء لاشهوات الأقوياء ، وبذلك يصل إلى تعريف للعدالة عكس التعريف الذي وضعه رأسوماخوس .

وجماع هذه النظرية ، وهي ليست خاصة بجلاوكون لحسب بل يشترك فيها كتاب حديثون من أمثال هوز<sup>(١)</sup> ، كما أنها في واقع الأمر شيئاً تتجه إليه غرائزنا

(١) يعتقد هوز أيضاً أن الإحساس بالصواب ليس شيئاً كاملاً في الإنسان ، بل يوجد الاضافات وتتفذه القوة . يقول :

البداية لأول وهلة ، هذه النظرية قام للفكر كون الحديثون بتفنيدها نقطة نقطة . ففي المقام الأول لم يحدث أبداً أن كان هناك أى عقد قلى أو ضريح . بل هناك وضع للأموز يفهم منه وجود اتفاق ضمنى غير منصوص عليه . ولن يحنى وقت يزول فيه هذا الوضع . فمن ناحية يوجد بين أعضاء المجتمع دائماً اعتراف متبادل بالحقوق حاول الناس التعبير عنه ، ولكنهم لم يملحوا إلا في تحويره بالتحدث عن «عقد اجتماعي» بين الواحد والكل لإقامة دولة — بمعنى مجتمع سياسى — كما لو كان المجتمع السياسى شيئاً يمكن إنقاظه . ومن الناحية الأخرى فشاء الرعية دائماً أن الحاكم عليها يجب أن يحكم ، كما يعترف الحاكم من جانبه بأنه يعتمد على مشيئة رعيته . وهو وضع لإكتمه الألسن بالتحدث عن «عقد الحكم» بين الرعية والحاكم لإقامة دولة — بمعنى حكومة — كما لو أن الحكومة ليست صفة أساسية للمجتمع السياسى الذى يتبين بدوره صفة أساسية للطبيعة الإنسانية .

وفي المقام الثانى ، لا يتبر القانون بوجه عام شيئاً «من قبيل العرف» أو شيئاً مصطنعاً بأى معنى محقول من معانى هذه الكلمات . وإذا كان المقصود بكلمة العرف

« قبل أن يكون للعقل والظلم مكان يجب أن تكون هناك قوة للارغام » ( الفصل ١٥ ) وما أن الناس يختلفون عن بعضهم بعضاً ، فلكي تقرر ما هو الانصاف وما هي العدالة وما هي الفضيلة الأخلاقية ، ولكي تجعل كل هذه الأشياء ملزمة يجب أن تكون هناك قواعد صادرة من سلطة ذات سيادة » ( الفصل ٢٦ ) .

والخطأ الأساسى في موقفه هذا ( نفس الخطأ الذى يقرض عليه أفلاطون في موقف جلاوكون ) . هو ما يضمنه من رأى عن الطبيعة البشرية — رأى المذهب الفردى أن الانسان وحدة أثنائية ، وأن في طبيعته ثلاثة أسباب رئيسية تدفعه إلى الشجار وهى المنافسة ، والافتقار إلى الثقة ، وحب الجسد . ومن وجهة النظر هذه يمكن اعتبار العدالة شيئاً مصطنعاً ، يشهد على غرائز الطبيعة البشرية في مصلحة المحافظة على النفس التى يضرها انطلاق الانسان وراء غريزته دون قيد . وعلى هذا كان من الضروري أن يجابه هوبز — كما جابه أفلاطون جلاوكون — بانكار الرأى القائل بأن الانسان بطبيعته وحدة أثنائية ، وبإيجاد نظرية عكسية عن الطبيعة الانسانية .



أي شيء ابتدعه الإنسان ، فمن المؤكد أن القانون هو من قبيل العرف . ولكن  
ليس كل شيء آخر هو أيضاً من قبيل العرف فيما عدا « الصخور والأخشجار  
والأشجار » . وكذلك إذا كان المقصود بكلمة العرف كل ما يتركه الإنسان بإرادته  
على العكس مما يتطور تطوراً غريزياً ، فإن قوانين كثيرة تكون من قبيل العرف ،  
كما أن قوانين أخرى كثيرة تكون طبيعية ، غير أنه لا توجد قوة كبيرة بين النوعين  
لأن الإنسان لا يتركز بإرادته أشياء على أسس مختلفة كل الاختلاف عن تلك التي  
يطورها بمقتضاها بطورا غريزياً . والواقع أن القانون تطور أولاً ثم أوجده الإنسان  
بعد ذلك ، وإن كان هذا القول يبدو متناقضاً . وذلك لأن القانون كان في بدئه عادة  
من العادات ثم أصبح بعد ذلك قاعدة . وعلى أية حال فإن الخطأ كل الخطأ أن نحمل  
من مرحلة التطور الغريزي شيئاً متعارضاً مع مرحلة الابتكار الإرادي كما لو كانا  
شيئين عكسين . فالإنسان وحدة ولا يمكن أن يعمل في طرفين متضادين . غير أن  
باصطلاح « العرف » كما يستعمل في الكلام العادي لا ينطبق على أي من هذين  
المتين ، فمن عند التحدث عن العرف لانفي شيئاً معناه ابتكاره الإنسان ، كما  
لانفي أي شيء تمهد الإنسان لإيجاده . بل ينفي في واقع الأمر أي شيء أوجده  
الإنسان فيما مضى ولم يعد صالحاً لأداء الغرض الذي أوجده الإنسان من أجله ، ومع  
ذلك لا يزال متمسكاً بحق البقاء . وهذا المني لاشك في أن القانون بوجه عام ليس  
من قبيل العرف ولو أن بعض القوانين الفردية قد تكون كذلك (١) .

ونجى أخيراً أن الأساس في احترام القانون وفي سلطته ليس القوة بل إرادة  
الشعب ، فالقوانين نافذة المفعول لأنها سراج لإرادة أعضاء المجتمع أن يفعلوا ما يمترون  
بأن من واجهم فعله ، كما أن سطوتها ليست بقدر القوة المستمدة لتنفيذها ، بل بقدر

(١) هذا الرأي عن الصلابة بين ملهو طبيعي وخالو عرفي يقدم على أساس ما قاله  
بعض تشلب في مؤلفه (عاضرات) ص ٥٤ - ٥٧ .

استعداد الشعب لطاعتها . وإن ما يدولنا كأنه قوة ( كما يحدث عندما تتكلم من تهذيب القانون بتوقيع العقاب على أحد الأفراد ) ماهو في واقع الأمر إلا تأكيد للارادة الحقيقية لهذا الفرد ، حتى إذا وجهت ضد نفسه وعلى حساب رغبته في أن يفعل خطأ .

غير أن طريقة أفلاطون في الرد على موقف جلاوكون تتصف ببساطة أكثر من هذا إلى المبادئ الأولى . فهو يرى أن كل الآراء التي نوقشت حتى الآن ، وهي آراء كيثالوس وبوليمارخوس وثراسوماخوس وجلاوكون تحتوى على عنصر مشترك ، فكلها عاجلت العدالة كما لو كانت شيئاً خارجياً — صفة تكتسب ، أو حالة يحصل عليها الإنسان ، أو عرفاً متواتراً عليه . ولم يضمها واحد منهم في مكانها داخل النفس ، أو يبالغها في الوضع الذي تشغله . ولهذا يأخذ أفلاطون على حاتقه إثبات أن العدالة لا تعتمد في نشأتها على عرف يحى مصادفة ، ولا تتوقف من حيث فاعليتها على قوة خارجية . بل إنها على النقيض من ذلك قائمة منذ الأزل وإلى الأبد ، وقوية بجلال نفسها . وقد تمكن أفلاطون من إثبات ذلك ببساطة ، وذلك بأن بين أنها الحالة الطبيعية للنفس البشرية والتي تتطلبها طبيعة الإنسان نفسها إذا نظر إليه في بيئته بأكملته . وهكذا تضع العدالة شيئاً داخلياً . ولينما اعتبرها ثراسوماخوس وجلاوكون شيئاً خارجياً — أو مجموعة من القواعد المادية تواجه النفس البشرية وتقرض عليها الرقابة بفضل قوتها الخارجية ليست كاملة — بينما اعتبرت كذلك ، إذ بها الآن تعتبر عظمة منبئة من الداخل يتضمن فهمها دراسة باطن الإنسان . ولكن بدلا من أن يعمد أفلاطون على الفور إلى تحليل للعقل الإنسانى فإنه يتخذ أسلوباً يبدو لأول وهلة عيباً ، فيقول إنه إذا كان علينا أن نقرأ مخطوطاً من نسختين إحداها مكتوبة بحروف صغيرة والأخرى بحروف كبيرة ، فلا بد من أننا سنحاول قراءة النسخة ذات الحروف الكبيرة . والعدالة تشبه هذا المخطوط ، فهى شيء واحد لا يتغير ولكنها توجد من نسختين إحداها أكبر من الأخرى ، توجد في الدولة وفي الفرد على السواء ، ولكنها تكون في الدولة على نطاق أوسع وبصورة أوضح . ولهذا:

يعد أفلاطون أولاً إلى دراسة العدالة كما توجد في الدولة في أوسع وأقوى خطوطها. وهو لا يكتفي بذلك بل يتناولها كما توجد في دولة ناشئة (١) عندما تتمثل في أبسط وأوضح أشكالها . ولكي يبرز صورة العدالة فإنه يشيد دولة خيالية ، وهنا يدخل أفلاطون نطاق التفكير السياسي فعلا .

### القائمة الدولة الثالثة :

قبل أن نتناول الجمهورية التي يعد أفلاطون إلى إقامتها . نرى من الأهمية القصوى أن نكون على بينة من معنى الموازنة التي يقدها بين الدولة والفرد . وقد رأينا أن كتاب الجمهورية يتميز باحتوائه على تشبيهات جثائية، غير أن هذه الموازنة ليست من نوع التشبيهات الجثائية كتلك التي يوردها هوزر في كتابه « ليفيathan Leviathan » أو سبسر في كتابه « مبادئ علم الاجتماع » بين الدولة وجسم الإنسان . فنحن نبلغ ذلك الجزء من الجمهورية الذي يقدر فيه أفلاطون هذه الموازنة تراه يطرح جانباً الأشياء الخارجية والمادية ، ولا يبقى إلا بقاء روح العدالة الكاملة في داخل الإنسان وعلى هذا تكون الموازنة المقودة هي موازنة بين وعي الإنسان سواء أكان يعمل ككل أم في مجالاته المتعددة ( مجال الشهوة أو مجال العقل مثلا ) وبين وعي الدولة كما يعبر عنها كل عقل المجتمع أو عقل طبقاته المنفصلة . غير أن كلمة موازنة ليست عديدة المعنى حتى إذا اشترط أن يكون مدلولها روحانياً . وذلك لأنها تعني أن الدولة والفرد شيان منفصلان يمكن التفكير في كل منهما على حدة ويمكن مقارنة كل منهما بالآخر . والواقع أنهما ليسا كذلك . ومن المستحيل على الإنسان أن يفرق بين وعي الإنسان ووعي الدولة لأن وعي الدولة هو بينه وعي أعضائها عندما يفكرون

---

(١) وبالمثل يعد أرسطو في الكتاب الأول من السياسة إلى دراسة دولة ناشئة أولاً لكي يوضح الفرق بين الدولة والأسرة . غير أن أفلاطون ، كما ستري ، يتناول النمو المنطقي للنمو التاريخي للدولة . ويصدق الشيء نفسه على أرسطو .

يرغب كونهم أعضاء في الدولة. ولنضرب مثلاً معينا لهذا الوعي: فبقوله إن  
شجاعة الدولة لا تمدد، أن تكون شجاعة أفراد يكفرون ويسملون على  
الخيار أنهم أعضاء في الدولة ثم وكل واحد من هؤلاء الأفراد قد يظهر  
شجاعة فردية إذا قابل أحد الأوباش في الطريق. وكذلك يدعى كل منهم  
(بالاشتراك مع زملائه) تلك الشجاعة التي يسميها أفلاطون شجاعة الدولة  
عندما يواجه أعداء بلاده في ميدان القتال. غير أن شجاعة الفرد وشجاعة الدولة  
كائتاتان في الوعي نفسه. فلماذا إذن يدرس أفلاطون هذا الوعي في ناحيته الاجتماعية  
أولا؟ إنه يعمل ذلك لأن هذا الوعي على اعتباره أنه وعي مشترك بين عقول كثيرة  
يكون شيئا أكبر وأكثرا من جلاء، ولأن العمل الخارجي الذي يترتب عليه هو من  
نوع له تأثير أكثر وضوحا.

وباختصار إذن، فإن أفلاطون في محاولته تحليل النفس الإنسانية، وفي سعيه  
إلى أن يبين هذه الوسيلة الحاجة الأساسية إلى المدالة من أجل خير هذه النفس،  
يراه يأخذ على عاتقه دراسة النفس وهي تعمل في نطاقها الاجتماعي، وذلك لأنه يعتقد  
أن كل المظاهر الاجتماعية هي من آثار هذه النفس، وأن هذه الآثار يسهل تبينها  
إلى درجة تجعلها أحسن دليل لفهم النفس التي أوجدتها: يقول أفلاطون: —

« إن الدول لا تنشأ من الصخور أو من أشجار البلوط، بل من شخصيات  
الرجال الذين يعيشون فيها ». ولهذا يجدر عن يربد دراسة شخصيات الرجال  
أن يدرس الدول التي يتنمون إليها. لأن جميع نظم الإنسان لا تمدد أن تكون  
تصيرات من عمل عقله. نظمه هي آراؤه، والقانون هو جزء من تفكيره، والعدالة  
هي عادة من عادات عقله. كل هذه الأشياء لها علام خارجية منظورة، فالقانون  
في لائحة مكتوبة، والمدالة لها دار للقضاء، ومع ذلك فإن الفكر الداخلي الروجاني

والذي يصنفها ويوزعها هو الحقيقة الوحيدة . ومع أنه من الصعب أن يفكر الإنسان  
بحتمى عن الشيء المنطوق بحيث لا يعتبره إلا مجرد مظهر يجسم فيه التفكير ، ومع  
أنه من الأسهل على الإنسان أن يرى البدالة ماثلة في الضوئان أو الرق للكتاب  
من أن يتجملها فكرة حية ، إلا أن الخطوة الكبرى التي يجب أن نخطوها هي أن  
ننحى بأنصارنا إلى باطن الإنسان فتتخلى عن فكرة جلاكون وتتبع مقراطى رؤيته  
للبدالة داخل عقل الإنسان . هذه هي الخطوة التي خطاها أفلاطون وسقراط ،  
وهذا هو العمل الجليل الذي أسما به في مجال الفكر السياسي على مر العصور .

وفي إقامة أفلاطون للدولة التي يريد أن يوضح بها طبيعة النفس الإنسانية ، يفترض  
بقدماء وجود قدمعين من علم النفس (١) . فبما أن الدولة هي من إنتاج النفس البشرية ،  
ولأن إقامتها تنبع التبع نفسه الذي توجى به فكرة أن النفس الإنسانية ثالث . ويدو  
أن أفلاطون مدين بهذه الفكرة وبأشياء أخرى كثيرة مما ورد في الجمهورية إلى  
الفيشاغورين . فلقد كان أحد مبادئ هؤلاء مبدأ الطبقات الثلاث وهي محبو  
الحكمة ومحبو الشرف ومحبو الثراء . ومن الجائر أن هذه النظرية كانت تضمن  
نظرية متمثلة بها عن أجزاء النفس الثلاثة — العقل والروح والنهية . وعلى أية  
حال فإن هذه النظرية عن ثالوية النفس ، مهما كان مصدرها ، هي أساس للكثير  
مما جاء في الجمهورية . فيقرر أفلاطون أولاً أن في النفس عنصرين شهوانياً أو غير  
رشيد هو عنصر الرغبة الذي يتألف مع اللذة والإشباع وينبعث منه الحب والجوع  
والظلمة والشهوات الأخرى ( ٤٣٩ ر ) . وهناك عنصر العقل الذي يؤدى وظيفتين ،  
فيه تعلم الناس المعرفة ، متى قد تموا المعرفة أصبحوا على استعداد للمعبة . وهو عنصر

(١) يقيم أفلاطون دولة لكي يتخذ منها ما يوضح الإنسان ، ولكنه في إقامة الدولة  
يفترض مقبداً توافر المعرفة بالإنسان .

بالضرورة أعظم الأهمية في الدولة ، لأنه نبراس يتهدى به أعضاؤها في سلوكهم ورابطة تجمع قلوبهم . وهناك أخيراً عنصر الروح القنى يتوسط المنصرين ، وهو عنصر يكاد يشبه ما نسميه الإحساس بالشرف ، وإذا ما توافر في صاحبه بأعظم قدر خلق فيه شيئاً من طيبة الشهامة . والوظيفة الخاصة لهذا المنصر أنه يدفع الناس إلى القتال . وهو لا يختلف عن عنصر الشهوة في أنه أيضاً مصدر الطموح والمناقسة ، كما أنه من الناحية الأخرى يعتبر مساعداً طبيعياً للمنصر العقل لأنه يحفز الناس على الخضوع للعدالة ومناهضة الظلم . وبوصف كونه مساعداً للعقل فإنه يمثل أمام أفلاطون أكثر ما يمكن « نصيراً للعقل في معركة النفس » ( ٤٤٠ ب ) .

وفي ضوء هذا التقسيم الثلاثى نجد في البناء السياسى الذى يقيمه أفلاطون ظاهرتين . فالدولة التى يشيدها تنمو بين يديه على مراحل ثلاث ، وإذا ما تم بناؤها تميزت بوجود ثلاث طبقات أو ثلاث وظائف . غير أن نمو الدولة لا يتقرر وفق الأساليب التاريخية ، ولا يحاول أفلاطون كما فعل في كتاب القوانين أن يبين الخطوات الطبيعية التى تطورت بها الدولة . بل إنه على عكس ذلك يبدأ فى الجمهورية بأسلوب سيكولوجى ، فيتناول كلا من العناصر الثلاثة فى العقل الإنسانى بادئاً بالأدنى ومتجهاً نحو الأعلى ، ثم يوضح كيف يسهم كل منها بتصيبه فى خلق الدولة . وهو يأتى بتحليل منطقي لعناصر العقل المختلفة التى تصنع فى أى زمن ذلك الذى يخلقه العقل والذى نسميه الدولة . وبما أنه يتناول كل عنصر بدوره وفى نظام يتسلسل من الأدنى إلى الأعلى فإنه يبدو لنا سائراً فى إقامته للدولة وفق أسلوب تاريخى . غير أن الأمر ليس كذلك . فهو لا يعنى أن الدولة بدأت كهيئة اقتصادية قائمة على تقسيم العمل ، ولو أنه يبدأ بخل هذه الهيئة . وهو لا قصد أيضاً أن الدولة بدأت فى حالة البساطة ثم وصات فى تقدمها إلى حالة اترف ، ولو أنه يسير فعلاً من تلك الحالة إلى حالة اترف ، ولو أنه يسير فعلاً من تلك الحالة إلى هذه . فهو لا ينبى أبدأ « أن

الخصائص التي ينسبها لكل من هذه العناصر هي خصائص مأخوذة من أئينا<sup>(١)</sup> التي عاصرها . علينا إذن أن نكون على حذر من الظن بأن أفلاطون قد اتبع أسلوباً تاريخياً في تصويره لنمو الدولة ، والشئ نفسه ينطبق على تصويره لمسارها . إذ لم يكن تصويره هذا موجزاً تاريخياً للتغيرات الدستورية في اليونان ، وإن بدا لنا كذلك ، فهو يبدأ بالدولة المثالية التي تنشأ من ظروف سيكولوجية مثالية ، ثم يتابع شيئاً فشيئاً رسم صور للدولة الأقل ثم الأقل مرتبة حتى يصل إلى أسوأ شكل تتصدر إليه الدولة نتيجة لأسوأ الظروف السيكولوجية . وهذا العمل من جانب أفلاطون هو محاولة لإظهار أن توافق مجموعة الظروف الصحيحة في النفس الإنسانية تعني وجود الدولة الصحيحة ، كما أن أى نقص في هذه المجموعة يعني فساد الدولة بنفس القدر . وهو أيضاً محاولة لاستخدام ما يحدث في الدولة من ظلم في صورة مجسمة لتوضيح طبيعة الظلم في الفرد ، كما سبق له أن استمد من عدالة الدولة ما يوضح به عدالة الفرد .

#### ( ١ ) العامل الاقتصادى في الدولة .

رأينا أن أفلاطون في إقامته للدولة التي يقصد بها توضيح طبيعة النفس ، يفترض مقدماً وجود فكرة عن طبيعة النفس . وبالطريقة نفسها ، عندما يبدأ في بناء الدولة وينصرف أول كل شئ إلى الكيان الاقتصادى اللازم لحياتها ، فإنه يسلم مقدماً بنظرية المداله ذاتها التي يقصد إثباتها بهذا البناء . وهذه النظرية التي تتضمن أن كل إنسان يجب أن يؤدي وظيفة واحدة معينة ، تبرز في صورة تقسيم العمل في أولى مراحل الدولة . ويبدأ أفلاطون بالتهمة على أنها الأساس الأول للدولة ، ويبين أنها

---

(١) انظر مؤلف تلمب «عاضرات» ، ص ١٠ . يمكن أن يقال الشئ نفسه على تكوين هوبز للدولة إلى مؤلفه « ليفياتان » وهو تكوين يبدو لنا تاريخياً ، في حين أنه تكوين منطقي لا تاريخي . والملاحم التي يبرزها هوبز مأخوذة من المجلة الممارسة كما كانت تبدو له .

تتطلب مجازة من نوع ما، ( ٣٦٩ ب ١ - ٣٧٣ د ) وذلك لأن رغبات التضامن والدفع يولدون لا يمكن إشباعها إشباعاً مناسباً إلا بالعمل المشترك . والدولة تستفيد قوتها للزمة أولاً من الحاجات الإنسانية ، والإنسان لا غناء له عن إخوانه وزملائه فالفردي استطاعته أن يؤدي عملاً للثاقين ، وهو بدوره في حاجة إلى عمل غيره . ويتبع من هذا تقسيم حتى للعمل أو تخصص وطبق يتضمن انضمام الناس إلى بعضهم بعضاً لتبادل للخدمات المتبادلة . ويرر أفلاطون هذا التخصص على أسس اقتصادية ، لأنه يني في نظره إنتاجاً أسهل لمبدأ أكبر من الأشياء من نوع أحسن ، ورتب عليه وجود هيئة من الناس تؤلف بينهم رابطة اقتصادية . هيئة تقتصر أولاً على الزارع والبناء وصانع الملابس وصانع الأحذية ، ولكنها تتسع فيما بعد لتشمل طائفة تبضع الأدوات اللازمة لهم ومطابقة ترضى ماشيتهم ، وثالثة تعمل في تجارتهم الداخلية ، ورابعة تهجد تجارتهم الخارجية . وبذلك تصل في النهاية إلى مستوى الدولة الكبيرة (١) .

(١) من المهم أن نلاحظ في هذا الشأن أن أفلاطون أكثر راحة من أرسطو بالوسطى التي يباشر التجارة . وهو يقول أنه عند الأخذ بنظام الصلة الذي جعل من الممكن قيام نظام التبادل عن طريق الوسطاء بدلاً من المباشرة بين المنتجين رؤساء ، أصبح من قبيل مضية الوقت أن ينصب الفلاح إلى السوق لانتظار بيع بضاعته ، فهذه الخدمة يقوم بها الوسيط ، أي أنه يضع حاجة معينة وما أنه يؤدي خدمة يشتمل بها حاجة ويوفر بها وقت المنتج فإنه يستحق أن يجزى على عمله . أما أرسطو فإنه لا يعترف بأية خدمة ومن ثم لا يرى عدالة في إعطاء الجزاء . وبمى الحاجة الأخرى إذا كان أفلاطون يقدر خدمة التبادل هذه وطبيعتها في كتاب الجمهورية فيجب أن نلاحظ :

١ - أنه في ( القوانين ) يحرم تجارة التجزئة بقصد الربح . ويقتصر ما يجيزه منها على المستوطنين من الأجانب .

ب - أنه في الجمهورية يقف موقفاً شديداً نوعاً من الإنتاج . لأنه يخص الزراعة طبقة أدنى ويستبعد من الناس . ويصعد عن القانون اليدوي على أنها أشياء ممتنة . ( ٥٩٠ ج ) =



وليس الدافع الاقتصادي لها أقل المواقف أهمية في الدولة ، فكل دولة حتى من طيبتها شركة اقتصادية كبرى ، وحليها . ساد الدولة ، أو يسودها نظام للتحلية فإنه يبرز بعده الحاجة بأن يحل الدولة وتجلة متركزة في نفسها مكنية بذاتها فيما يخص بمحياها الاقتصادية (١) . وفي رأى أفلاطون أن الدولة إذا نظر إليها فقط كشركة اقتصادية ، فإنها تشتمل على ظواهر لها قيمتها ، لا في نفسها ، ففسح ، ولا من وجهة النظر الاقتصادية فقط ، بل كشكل توحى بمحائق سياسية . وذلك لأنها تشتمل على ظاهرة التخصص . فإذا عكس صانع الأحذية بقالبه الخشب وأنتج بذلك عملاً أكثر وأحسن فلفاداً لا يتسك رجل السياسة عن السياسة وأتى بالنتيجة نفسها ، وهي تشتمل أيضاً على ظاهرة التبادل ، وإذا ما كان تنظيم الاقتصاد قائماً على هذا المخطط لإشباع الحاجات المادية ، فلفاداً لا يقوم كل تنظيم للحياة الإنسانية في الدولة على المخطط نفسه لإشباع كل الحاجات ؟ ألا يخى التبادل هنا عن السى إلى البيع الدائى ؟ أليس في تبادل الخدمات بين الحاكم والمحكوم ما يخى عن الفردية التى تهدف إلى عمل كل شىء والحصول على كل شىء لنفسها ؟ إن التخصص هو الذى يخلق الوحدة في كل مكان ، ونظرية الوظيفة الخاصة كيفية بإعداد المنافسة غير المحدودة في كل مجال . يقول أفلاطون :

■ ولكن من الخطأ أن ظن أن أفلاطون كان متحيزاً أرسطوالياً ضد التجارة والصناعة ( كما فعل جومبرتز . المفكرون اليونانيون ٣ ، ١١١ - ١١٢ ) فإنه في ( القوانين ) يؤيد التعليم الفنى ( ٦٤٣ ب ، ج ) . ويوجد نظاماً لإعانة الفقراء . ومع أنه يسمى إلى إلغاء الربا بالتفراحه أن تحرم الصليات المشتتة على نظام الدفع بالأجل من الحماية القانونية ، فإنه يسمح بتطور للنشاط الاقتصادى أكثر مما يسمح به أرسطو في الكتاب الأول من ( السياسة ) . وعلى أية حال فإن أسند أفلاطون نفسه كان صاحب حرفة . كما أن أفلاطون كان يعتقد أن الناس يكتبون دروساً نالفة لحياتهم من الفنون والحرف .

(١) إن النزعة إلى الاكتفاء باعتبار الدولة شركة اقتصادية كبرى يمكن تتبعها أيضاً في بعض أشكال الاشتراكية .

« إن القصد هو أن يوكل إلى كل إنسان دائماً أداء العمل الذى هيأته له الطبيعة . عمل واحد للفرد الواحد . وعندئذ يقوم كل واحد بعمله الخاص ، فيكون فرداً واحداً لا أكثر . وعلى هذا تكون المدينة كلها مدينة واحدة لا أكثر » (٢٤٣) .

### ٢) العامل الخزينى فى الدولة .

ولكن مهما كان من أهمية الدافع الاقتصادى ، ومهما كان من قيمة الدروس التى يلقنها التنظيم الاقتصادى ، فإن هذا الدافع ليس الدافع الوحيد ، وهذا التنظيم ليس التنظيم الوحيد . حقيقى أن أفلاطون يحفل من سقراط منشداً يترنم بالمصر الذهبى الذى سيسود أركاديا التى أقامها ، غير أنه فى الوقت عينه يدفع جلاوكون إلى السخرية منها على أنها « مدينة الخنازير » . ومع أن سقراط يضحك من رغبة جلاوكون فى مدينة « مرفقة » ، ويؤكد أن مدينة أركاديا هى الطراز السليم الحقيقى ، إلا أنه يقبل غتاراً أن يتمشى مع جلاوكون فيما يريد . ولا يسع للمرء إلا استعمار الريبة فى أن حديث سقراط يحفل شيئاً عن السخرية السقراطية (٣٧٢—٣٧٥) وشيئاً من التهم الماكر على « الحالة الطبيعية » الشاعرية التى صورها السفسطائيون والى كان يلد للكليين تصويرها<sup>(١)</sup> . والواقع أن منطق (الجمهورية) يطلب أن يتناول

---

(١) إذا كان الأمر ممكناً (ولكن كاسيل وجوميرز كلاهما لا يظنان أن الأمر كذلك) فإن أفلاطون يكون معارضاً لصيحة « الرجوع إلى الطبيعة » التى تستند إليها النظريات التى تقرر أن الدولة والمناولة أمور متواضع عليها . ويرى أفلاطون أن تبقى الدولة كما هى بكل ما فيها من ترف ولكنه يطهرها من أخطائها ( ٣٩٩ هـ ) . وفى الوقت عينه يجب أن نعلم بأن هناك رجوعاً فى رأى أفلاطون نفسه — فى نظريته عن الفن والطب ، وعلى الأخص فى مبادئ الشيوعية . ومن أجل هذا قد تكون دولة أركاديا هى المقصودة بالتفد ، وفى كتاب ( السياسة ) و ( القوانين ) إشارات مماثلة إلى وجود عصر ذهبي . وهنا أيضاً من الصعب أن ندين ما إذا كان أفلاطون يصعد عن دولته المثالية بدلاً كمال بنائها على أنها دولة طبيعية بل إنها الدولة الطبيعية الوحيدة لأنها الدولة الوحيدة المؤسسة طبقاً للقوانين الطبيعية .

أفلاطون عنصرين آخرين من عناصر القل الإنساني أسمى من النصر الاقتصادي ولئن نبعت النور الذي يلمعانه في تكوين الدولة . وعلى هذا يأخذ في بيان المكانة التي يشغلها عنصر « الروح » . فالناس لا يقتنعون بتوفير أبسط الضرورات ، بل يحتاجون إلى إشباع رغباتهم في عناصر التثقيف ، فالصور والشعر والموسيقى والملبس كلها تدخل في عداد حاجات الإنسان ، ولا بد من وجود عدد كبير من السكان لتوفيرها ، ومن وجود رقعة أكبر من الأرض يعيش عليها هذا العدد الأكبر من السكان . وهنا تدخل الحرب كوظيفة من وظائف الدولة ، إذ هي وسيلتها إلى الحصول على الرقعة الكافية من الأرض والدفاع عنها . وعلى هذا يظهر عنصر الروح ( الذي يدفع بالناس إلى القتال ) ، ويمبر عن نفسه في تنظيم الدولة بشكوك قوة حرية من الحراس .

وفي عملية التجميع المنطقي للدولة من العناصر السيكلوجية التي تكون منها ، ينقل أفلاطون من دراسة الدولة كمشجع اقتصادي إلى دراستها كتتظيم حربي قائم على الروح .

والسؤال الأول ، وهو السؤال الحيوي الذي يتبادر إلى الذهن فيما يخص بالتنظيم الحربي للدولة هو الذي يدور بالطبيعة حول مسألة التخصص . فهل يلبأ جيش محترف مدرب ، أو يوكل القتال في حالة الحرب إلى الشعب بأكمله كحرس وطني ؟ والجواب عن هذا السؤال سبق وروعه عند التحدث عن تقسيم العمل في المجال الاقتصادي ، فمن البين أن يخصص أناس لصنع الأحذية فقط حتى يحيدوا عنها ، ويترك فن الحرب وهو أمر أشد ضرورة للدولة بكثير ، في يد أناس يعوزهم التدريب والمران . وإذا كانت الجدارة تكتسب بالتخصص في أي مجال من مجالات العمل ، فمن المؤكد أنها يجب أن تكتسب بالتخصص في مجال الحرب (١) وهو مجال عظيم الأهمية يتطلب جهداً شاقاً .

---

(١) رأينا من قبل أن سقراط كان له زملاء من الجنود المحترفين . وأنه قبل أن يكتب أفلاطون هذه القطعة من الجمهورية بمس سنوات ظهرت أهمية احتراف الجندي في =

فلا بد أن يكون لهذا الجنود يقتصر عملهم على القتال ، وعلى القتال فقط . ولا بد أن يكون انتقاؤهم لهذا العمل قائماً على اتصافهم باستعداد خاص أى بوفرة في عنصر الروح . ثم يهربون على عملهم تدريجياً بمعنى هذا الاستعداد تنمية حقة . ومن هذه البقعة فيباعدنا تصبح ( الجمهورية ) رسالة في تعليم للقائدين النمداء .

### ( ٣ ) العامل الفلسفي في الدولة :

ومع ذلك فلنرجل الآن مناج أفلاطون في تعليم الجندي التالي ، ونعتمد منه لبناء الدولة من عناصر الطبيعة البشرية التي تألف منها ، وذلك بتبين الدور الذي يلعبه العقل في إنشائها .

وهذا الدور ثنائي : ( أ ) قد سبق أن لاحظنا أن الروح من إحدى نواحيها هي حليفة للعقل ، فتمت الظلم وتحب العدل . فلا يدعنا إذن أن يكون للعقل نشاطه إلى جانب الروح في بناء التنظيم الحربي للدولة . فالطباع البشرية التي يقع عليها الاختيار لكي تدرب كجنود يجب ألا تتميز بالسرعة والحساس لحسب ، فالجنود هم حراس الدولة ، وعلى أساس أنهم يشبهون كلاب الحراسة ( يستعمل أفلاطون هنا أحد التشبيهات التي يكثر وزودها في أسلوب عرسته ) ، فمن الواجب أيضاً أن يكونوا على جانب من الاعتدال والرقدة في معاملتهم لأصحاب المنزل الذي يحرسونه وإن تميزوا بالشراسة مع أي غريب عن الدار . والمعروف أن كلب الحراسة يصف باللين والرقدة نحو كل من « يعرفهم » ، كما أنه يحب أولئك الذين يعرفهم ، وفي مقدوره التمييز بين

---

• انتصار ثلة من الرماة بقيادة إنيكراتيس على مجموعة من الاسبرطيين . وهذه الحقائق تعزز نظرية أفلاطون العامة . وهي نظرية وجهها أفلاطون ضد رأسوماخوس في الجزء الأول من الجمهورية . وهي أن الامتياز يتطلب الوصول . إليه الممارسة المنتظمة لسل خاص .

الصديق والعدو (٣٧٠ - ب) على قدر مراقبته وباستخدامه للملكة المعرفة (وهي العقل) . وعلى هذا الأساس يجب أن تتوافر في حارس الدولة ملكة المعرفة حتى يفرق بين المواطنين الذي يدافع عنه والعدو الذي يهاجمه . ولهذا يدور العقل في الجندی في صورة معرفة تجريبية مخرجة بصفة غالبة هي صفة الروح ، ويتجلى في المحبة القرينية للهدف الذي تهدف إليه المعرفة لأن هذا الهدف معروف له ومألوف لديه (٣٧٤ ب) .

(٢) غير أن العقل يتجلى أكثر ما يمكن (لأنه يتجلى في شكله الخالص لا في حالة امتزاج بعنصر الروح القالب) في حكم الدولة . فالعقل يتوافر له الاكتبال لا في حارس الدولة ، بل في « الحارس الكامل » أو الحاكم . وهنا ، أي في الحارس الكامل يدخل أفلاطون عنصراً ثالثاً . طبقة الحراس تنفرع إلى فرعين : الحراس السكرويون وهم الذين يتميزون بالروح والذين نسميهم الآن « للمساعدين » ، والحراس الفلاسفة المتميزون بالعقل ، وهم أممي طبقة من الحراس أو الأوصياء في دولة أفلاطون . (٣٧٤ ب) .

غير أن العقل ، حتى في حالته الخالصة ، وحتى في الحارس الفيلسوف ، هو نفسه شيء ثنائي ، إذ بوساطته نحصل على المعرفة وبوساطته أيضاً يجب ، وفيه يوجد عنصر ذهني للنهم والتقدير كما يوجد فيه عنصر المحبة والجاذبية . وكلت الحراسة نفسه يجب ويعرف ، ويجب لأنه يعرف (١) . إن الصلة التي يفرض أفلاطون وجودها أصلاً

---

(١) هذا يفرض نظرية سقراط أن الفضيلة هي المعرفة . والاعتراض على هذا سهل . لمعرفة صواب الشيء لا تفي فعل هذا الشيء ، بل يجب أن توجد الإرادة إلى جانب المعرفة . غير أن المعرفة هنا تفي أكثر من مجرد معرفة أن هذا الشيء صواب وأن ذلك الشيء خطأ ، بل تفي فهم العالم في ضوء مبدأ معين . ثم إن هذا الفهم يقصد به أن يكون متضمناً لنوع =

في الحاكم أو « الحارس الكامل » — وهى عنصر العقل الذى يعتقد أنه يتجلى فى حكم الدولة . هذه الصفة هى ناحية المحبة من العقل ( ٤١٢ د - هـ ) فالحاكم يجب أن يكون حكيماً ، ولكن الذى يهم أفلاطون أكثر ما يمكن فى الأجزاء الأولى من ( الجمهورية ) هو أن يكون الحاكم حكيماً . فأحسن حكام للدولة هم أولئك الذين يولونها أكبر عناية . وأولئك الذين يولونها أكبر عناية هم الذين يمتدبون (١) بأن رظاهتهم من رفاقتها وعقائهم من شقاها . فإذا ما تجلّى فى الحكم هذا العنصر من العقل فن الواضح أن الحكم لا يكون أنانياً ، وبدلاً من الأنانية السياسية التى كان يعيدها ثراسوماخوس تتحقق فكرة أن الحكم فى ممارسه صاحبه لخير رعاياه . والحق أن العقل فى ناحية عمله هذه هو الرابطة الفعلية التى توحد الدولة . وبما أنه مصدر المحبة والمجازية فإنه يكون عنصر النفس الذى يتجلى فى الدولة بالمحافظة على وحدتها .

إن عامل الشهوة قد يجمع شمل الناس عن طريق العلاقة الاقتصادية ، وعامل الروح قد يضيف إلى ذلك رابطة حرية ، ولكن العقل هو الذى يحافظ على التلاهم بتعليمهم الفهم ، وإذا ما توافر لديهم الفهم تملوا محبة بعضهم بعضاً . والتنظيم التام للدولة هو تنظيم عقلى . إن العقل باقترانه مع الروح يكسب الجندى قدرة على المعرفة وعلى المحبة ، الأمر الذى من شأنه أن يدفعه إلى حماية المواطنين الذين يحرسمهم ، ولكن العقل فى حالته الخالصة هو الذى يكسب الحاكم قدرة على الفهم . وبفهمه هذا يجب الدولة التى يحكمها ويسمى إلى خدمتها .

---

من المأذية وأن يترتب عليه وجود لمادة تناسبه . وعلى ذلك فإن العنصر الفلسفى الذى يفهم لابد من أن يؤدى به هذا الفهم إلى الانجذاب نحو الشيء الذى يفهمه — سواء أكان هذا الشيء هو الحقيقة أو الجمال أو الفضيلة — وبدلاً من « الإيمان النائم » من الإرادة » الذى تحدث عنه الكتاب الحديثون يوجد الإيمان الذى يترتب عليه وجود الإرادة .

(١) الاعتقاد هو رأى صائب ولكنه لا يستند إلى أساس علمى — وعلى هذا يمكن القول إن ما يتطلبه أفلاطون أصلاً من الحاكم هو أن يكون ذا رأى صائب ، ولكنه يتطلب منه بمد ذلك معرفة علمية .

ومن الطبيعي أن يترتب على هذا الرأي عن الانحاء العقل الذي يتجلى في الحكم، أن يكون الحكم من طبقة معينة متخصصة ، شأنهم في ذلك شأن الجنود . وبما أن هذا العقل الذي يدفع صاحبه إلى المحبة لا يتوافر في كل الناس ، فمن الواجب أن يختار من بين صفوف الجنود أكثرهم إتصافاً بالعقل ، على أن يكون اختيارهم دقيقاً يسير وفق نظام الحكم من الاختبارات الأخلاقية ، وهؤلاء هم الذين يكلفون بحكم الدولة . غير أن هذا الشخص في طبقة من الحكم تهب نفسها للحكم ، وللعلم فقط ، يمكن تبرره أكثر من ذلك إذا نظرنا إلى العقل من ناحيته الذهنية<sup>(١)</sup> . فالحاكم الصحيح ، كما يقرر أفلاطون في النهاية ، يجب أن يكون فيلسوفاً ، والطبيعة الفلسفية وقفت على فئة قليلة نادرة من النفوس «لأن الشعب بأسره لا يمكن أن يكون شعباً من الفلاسفة» ولهذا يكون الاختيار النهائي للحاكم الصحيح اختياراً ذهنياً لقدرته الفلسفية . فيجب أن يكون الحاكم ذا معرفة بفكرة العدالة أو روحها وبفكرة الجمال وبفكرة الاعتدال حتى يستطيع أن يشكل على أعطاش شخصيات الشعب الذي يحكمه (٢) :

وأخيراً يجب أن يكون مستوعباً للفكرة الكبرى التي لا تعدو كل هذه التكررات أن تكون تمبيرات لها ، والتي لا يخرج عمل كامل إلا منها — وهي فكرة الخير .

(١) ليس المقصود أن القدرة العقلية لها وجود مستقل في ناحية المحبة وفي ناحية التعقيل الفاسق ، بل إن الأمر على عكس ذلك ، الواحدة لا وجود لها دون الأخرى . فعبء الدولة التي سبق ذكرها تتوقف على وجود تدفق فلسفي معين : والتدقيق للوصول إلى الحقيقة النهائية ، وهو من عمل المهندسة العقلية يقرض بل ويتضمن الانجذاب نحو الحقيقة . وكل ما قصد هنا أن هذه الناحية من التدرج العقلية تكون أكثر وضوحاً في مجال معين ، وتلك الناحية تكون أكثر وضوحاً في مجال آخر .

(٢) الجمهورية ، ١٠١ ج . ينظر أعلامون هنا إلى الحراس الكلابين كما لو كانوا يرسمون صورة جديدة على لوحة نظيفة . وفي عملهم هذا « ينظرون أولاً إلى العدالة الطبيعية وإلى الجمال وإلى الاعتدال . ثم يقابلون بين هذا كله والنسخة الإنسانية ، فيحسون بعض اللامع هنا ويضيفون ملامح أخرى هناك ، حتى يميلوا من سلوك الناس بقدر إمكانهم شيئاً يشعشع مع الفكرة الساموية » :

ويجب أن يعرف الحاكم القوي من كل عمل والجهد من كل وجود من أي الغاية التي في قوتها يصبح هناك معنى للعمل الإنساني كله وللوجود كله ، وذلك حتى يستطيع أن يؤدي العمل المنوط به في عظمة الأغنياء بطريقة تمكن هذا العمل من تحقيق تلك الغاية .

وعلى ذلك يجب أن يتجلى في الحاكم ذلك العنصر النهائي من العقل الذي يعالج سر الوجود وصل إلى حل لمناه ، فإذا ما تجسد هذا العنصر في الحاكم ، فعندئذ ، وعندئذ فقط يصبح للدولة كيان هو من خلق عقل الإنسان في شكله المكتمل ، بل هو صورة لهذا الكمال العقلي . وذلك لأنه إذا كان عقل الإنسان قادراً على هذا السمو العقلي ، وإذا استطاع الوصول إلى حالة من الكمال تهتدى فيها تصرفاته بضوء هدف أعلى ، فإن الدولة أيضاً لا بد أن يكون في مقدورها بلوغ هذا السمو والوصول إلى مستوى كمالها عندما تتولى قيادتها بصيرة فاذة لعقل فلسفي ، ولن تصل إلى ذلك المستوى إلا بمثل هذه الهداية . هذه هي النتيجة الحتمية للترتبة على القدمات التي يقوم على أساسها كتاب ( الجمهورية ) ، وهي أن الدولة من إنتاج عقل الإنسان ، وأن كل ناجية من الدولة هي من إنتاج عنصر من عناصر العقل . ولهذا فإن بناء الدولة من كل من عناصرها الروحية لا يمكن أن يصل في النهاية إلا إلى فكرة أن الدولة ليست تنظيمًا اقتصاديًا فقط أو تنظيمًا حريياً حسب ، بل هي إلى جانب ذلك تنظيم عقلي ، وبوصف كونها تنظيمًا عقلياً ، يجب أن تتولى هدايتها أسمى قدرة عقلية يمكن أن توافر لإنسان . ولا شك أن « الملك الفيلسوف » ليس مجرد حاشية تضاف إلى الدولة أو تحشر فيها ، بل هو النتيجة المنطقية للخطوة كلها التي اتبعت في بناء الدولة (١) .

---

(١) ليس من الضروري أن نفترض وجود أية مقارنة بين رأي أفلاطون عن الحراس في السكتاتين ٢ ، ٣ وبين ما ذكره عن الملك الفيلسوف في نهاية الكتاب الخامس وفي =



ومن الطبيعي أن هذه الفكرة الجديدة عن أن الحاكم يجب أن يكون فيلسوفاً أكثر منه رجلاً محباً للدولة يترتب عليها أن تتبع طريقة جديدة في اختياره (٥٠٣).

الكتابان ٦ ، ٧ : ولنا في حاجة أيضاً إلى أن نفترض أن « الجمهورية » تنقسم إلى أجزاء منفصلة تختلف من حيث الفكرة ، وتنفرد من حيث تاريخ تأليفها . إن فن أفلاطون ( وهو فن يتجلى في الكتاب الخامس ) هو أن يفصح عن عقله شيئاً فشيئاً ، ويبلغ رسالته . في مراحل متعاقبة . ففي الكتاب الرابع ( ٣٥٠ ج ، د ) يشير إلى أن « الأسلوب الحقيقي هو أسلوب آخر وأكبر » . وفي الكتاب السادس ( ١٠٣ ) يتحدث عن مركز الحكماء وعن الحاجة إلى تدريبهم على الفلسفة فيقول : « هنا هو الشيء الذي كان يقال ، غير أن الحجة باعترفت وأخفت وجهها » . ولكن يجب أن نعلم بأن كثيراً من العلماء قد اعتبروا أن « الجمهورية » تتكون من طبقات منفصلة ، وحددوا فرقاً بين الجزء الذي يتناول الملوك الفلاسفة وتعليمهم وبين بقية المحاور . ومثل ذلك أن الأستاذ Pfleiderer في كتابه ( سقراط وأفلاطون ) يقسم الجمهورية إلى :

« الجمهورية » ١ ( من ١ إلى ٤٧١ . ٥ ، من ٨ إلى ١٠ ) ثم « الجمهورية » ب ( ٤٧١ . ٥ - ٧ ) . « الجمهورية » ١ — ب ( ١٠ ) . وهي مرحلة الانتقال ويشير الأستاذ تلشب أن الكتب الخامس والسادس والسابع تتكون جزءاً مستقلاً من الجائز أنه أدخل في « الجمهورية » ، وذلك على أساس أن هذه الكتب تختلف في نيتها عن الكتب الأخرى . وعلى أساس أن القارئ يستطيع في مهلة أن يواصل القراءة من الكتاب الرابع إلى الثامن . وقد رأينا أن الأستاذ برنت يقترح أن الكتابين ٦ ، ٧ هما برنامج الدراسات التي تتبع في الأكاديمية التي كان أفلاطون على وشك تأسيسها ، وأنها يمثلان آراء أفلاطون الخاصة ، على عكس بقية « الجمهورية » التي يعتقد أنها سقراطية . غير أنه لا يخلص أي تاريخ مختلف لهذين الكتابين أو يقترح أنهما لم يكونا جزءاً من مخطوط أفلاطون الأصلي .

ويجب أن يضاف إلى هذا أن الفرض الذي بنيت عليه ، وهو أن « الجمهورية » وحدة وليست مركبة من أجزاء مختلفة ، لا يخلو من الصعوبات . فهناك على سبيل المثال الصعوبات الناشئة من محاولة ( تيميبوس ) التي تفشل على تجميع النقاش الواردة في الكتب الأربعة الأولى وفي جزء من الكتاب الخامس ، ولكنها لا تنجم إلى نهاية الكتاب الخامس أو إلى الكتابين ٦ ، ٧ . وهناك أيضاً الصعوبة الناشئة من أن هذين الكتابين من النوع المتناهي في بقية الكتابين ٨ ، ٩ ( فيما غدا مناقشة موضوع الفناء في الكتاب ٩ ) لا يشتملان على أية عناصر ميتافيزيقية ولا يشاران إلى الحجة الميتافيزيقية الواردة في الكتابين ٦ ، ٧ . ومع ذلك أشعر بأن نهاية الكتاب ٥ ، والكتابين ٦ ، ٧ هي أجزاء أساسية في مخطوط « الجمهورية » . هو أفلاطون الذي ناقش الحكمة في الكتب السابقة من حيث جانبها الأدنى وهو الرأي الصائب أو الحجة الترتيبية ، كان لازماً عليه بالضرورة ، بل كان يقصد منها البدء ، أن يناقش القوة الباطنة الجيدة والدور الذي يجب أن تلعبه في نظام الدولة .

قديماً من استخدام اختبارات أخلاقية لاكتشاف أكثر الناس اهتماماً بالدولة ، يجب علينا الآن أن نلجأ إلى اختبار ذهني يكشف عند تلك القلة من الناس التي نستطيع قيادتها في ضوء أعمق حكمة . وهناك إلى جانب هذا نتيجة أخرى . فإذا كانت الفلسفة هي التي يجب أن تقوم الدولة فلا مناص من وجود تدريب جديد وطريقة جديدة للتعليم . لا بد من وجود نظام تعليمي لا للمساعدين فقط وهم المحاربون السعداء ، بل يمتد إلى « الحراس الكاملين » الذين تتكون منهم طبقة الملوك الفلاسفة . ولهذا نجد في ( الجمهورية ) عظمين للتعليم . وكما أن الملك الفيلسوف ليس مجرد حاشية أو إضافة ، بل هو النتيجة المنطقية لمبادئ أفلاطون ، كذلك لا يعتبر المخطط التعليمي الثاني أو المخطط الفلسفي مجرد حاشية أو فكرة متأخرة طرأت ، بل هي النتيجة المنطقية لحجة أفلاطون كلها .

#### الطبقات في دولة أفلاطون .

والآن تابع الحجة مرحلة أخرى . لقد رأينا حتى الآن المراحل الثلاث المنطقية المتتالية في تكوين الدولة ، وهي المرحلة الاقتصادية ثم الحرية ثم العقلية أو الفلسفية ، ويجب أن نلاحظ الآن أن الدولة إذا ما اكتمل بناؤها يصبح فيها ثلاث طبقات تقابل هذه المراحل الثلاث وقد ظهر منها الآن طبقتان ، طبقة الحكام وطبقة المحاربين ، وتتكون كل منهما من رجال ذوي مواهب خاصة دربوها تدريباً خاصاً يمكنهم من ممارسة هذه المواهب ، ومن أداء الوظيفة الوحيدة التي تتلاءم معهم بحيث لا يؤدون غيرها . « فالحكام يجب أن يطرحوا جانباً كل مهمة أخرى ويكرسون أنفسهم تكريساً كاملاً للمحافظة على الحرية في الدولة . فيكون هذا العمل صناعتهم ولا يشاركون عملاً لا يتصل بهذا الهدف » ( ٣٩٥ بـج ) . ويضاف إلى هاتين الطبقتين طبقة ثالثة هي طبقة المنتجين أو الطبقة الاقتصادية ، وهي التي تتألف من رجال ليست لهم مواهب الحاكم أو الجندي ، ولكنهم كالحاكم والجندي يقصرون جهودهم على وظيفة واحدة هي بالضرورة تزويد المجتمع بمجالاته المادية . وعلى هذا

تسكون الدولة الأفلاطونية في مجلتها مجتمعة بتميز بتقسيم العبدل بين ثلاث طبقات متخصصة (١) ، هي الحكام (الحراس الكاملون) والجواري (ويكأن اسمهم أولا «الحراس» ثم أصبح اسمهم «المساعدين» ، ثم الطبقات المنتجة ( التي يسميها أفلاطون الزراع ) .

فهنالك ما يشبه فكرة العصور الوسطى عن «الحيات الثلاث» وهي الحطباء ، والمهاريون ، والمعالج ، وبناء على هذا فإن عناصر العقل الثلاثة التي تكون الدولة يجب أن يميز بينها تمييزاً منطقياً على أساس كونها عوامل في التكوين المنطقي للدولة . ليس هذا فقط ، بل إنها في واقع الأمر متميزة عن بعضها بعضاً في صورة طبقات يتألف منها تنظيمها الخارجي . وهذا يعني أن كل عنصر من العناصر المختلفة (الشهوة والعقل) يكون واضحاً بصفة خاصة وأساسية في أفراد معينين أو في جماعات معينة من الأفراد . فهناك مجموعة صغيرة تتميز بالعقل ، ومجموعة أكبر تسظم عليها الروح ومجموعة ثالثة ، وهي أكبرها عدداً ، تسودها الشهوة (٢) .

ولا شك أن هذا رأي آخر يختلف كل الاختلاف عن الرأي الأول الذي يقول إن كل عنصر من عناصر العقل هو عامل من العوامل التي تكون الحياة الكاملة للدولة ، كما أنه رأي أكثر عرضة للشك فالدولة قد تكون من إنتاج العقل بل هي كذلك فعلاً . ولكن يجب ألا يترتب على هذا أنها تقسم أو يجب أن تقسم إلى

---

(١) أي أنها التي ينقده أرسطو لأنها ليست هيئة مكونة من عناصر مختلفة من حيث النوع ، كل منها يساهم مساهمة مختلفة في سبيل الصالح العام ، ويستفيد من مساهمة العناصر الأخرى .

(٢) ينبغي أن أفلاطون هنا يأخذ بنظرية البيثاغوريين عن الطبقات الثلاث ويردعها أيضاً . وهي طبقية بمعنى الكيفية بمعنى الجهد وعنى الفلسفة .

طبقات تقابل عناصر العقل المختلفة . وذلك لأن لكل هذه العناصر لها وجود في كل عقل بفرقة ، فلذا اقتصر كل إنسان في الدولة على نشاط يقابل عنصراً واحداً فقط ، ألا يكون في هذه الحالة مكرهاً على أن يعيش كواطن بجزء واحد من عقله ؟ ويقول أفلاطون إن الحاكم مادام لزاماً عليه أن يعيش بالعقل فيجب عليه أن يتخلى عن الشهوة ، ولهذا يمنع نظام شيوعي يكتب فيه تأثير الشهوة ، أى أن هذا النظام يشل فيه عنصراً أساسياً من عناصر الطبيعة البشرية . وكذلك شأن الزارع ، فهو أيضاً يجب أن يعيش لأشباع مطالب عنصر الشهوة ، وميشته هذه ينظمها عقل « الحارس الكامل » .  
أى أنه في هذه الحالة يساب بضمور في نفسه المائلة (١) .

وفي تحويل أفلاطون لكل عنصر تنسب إلى طبقة اجتماعية مستقلة ، وفي قصره حق الحكم على واحدة من هذه الطبقات ، يسترد تحليله للطبيعة البشرية . ولهذا التحليل خاصيتان ، أولاً أنه يفعل بين عناصر العقل المختلفة ، والأخرى أنه يخصص القدرة الفكرية سيطرة كبيرة في حياة العقل . وفي فصل أفلاطون لعناصر العقل الواحد منها عن الآخر يستخدم نظرية التناقض . فالناس جميعاً لا يجب عنهم ما يحدث في عقولهم من صنوف التناقض والصراع . وبما أن الشيء الواحد لا يمكن أن يتأثر في الوقت الواحد بطريقتين عكستين ( ٣٦٩ ب ) فإن هذا يعني أن العقل ليس متجانساً ، بل إنه موطن لعناصر مختلفة وقد تناقض بعضها بعضاً ، وكثيراً ما تكون كذلك . ومثال ذلك أن الشهوة تحصر مختلف عن القدرة الفكرية وأن هناك صراعاً بين الاثنين يشبه الصراع بين الأحزاب في الدولة » ( ٤٠ ب ) . غير أن العقل ، ورغم عدم تجانسه ، فلا بد من أن يصبح وحدة ، وهذا ما تؤديه القدرة الفكرية .

—————

١ : (١٩) يمكن توظيفه للتدريس كإحدى أفكار أرسطو عن الطبقات الاقتصادية . وهي الفكرة التي تقرر أن هذه الطبقات لا تقيم في الحياة الأخلاقية للدولة ( أى نجاتها الفعلية ) .

إذ يجب أن يتحكم الوازع العقل بموازنة الوازع العاطفي أو الروحي في الشهوة الجائعة « التي تحتل أكبر حيز من النفس والتي جبلت بطبيعتها على ألا ترتوى ولا تشبع » .

والقدرة الفكرية هي « الجزء الصغير الذي يحكم » ، إذ للفروض فيها أن تكون على معرفه بمصلحة أى من الأجزاء الثلاثة ، وبمصلحة الأجزاء الثلاثة ككل » (١٤٤١ هـ - ١٤٤٢ ج) أى أنها تحقق وحدة العقل ، بمعنى أنها توجد نظاماً من العلاقات الصحيحة يقتضاه لا يسمح للعناصر المختلفة أن تتداخل في بعضها بعضاً أو يؤدي أحدها عمل الآخرين . وهنا نجد أنفسنا على اتصال وثيق بالمبادئ الفيشاغورية . ويدعو أن أفلاطون إنما يشير إشارة واضحة إلى النظرية الفيشاغورية عندما يتحدث عن مزج عناصر العقل الثلاثة في انسجام كامل « يمكن مقارنته بالتهات العليا والدنيا والوسطى من السلم الموسيقي » (١) (١٤٤٣ ر) .

وفي نقدنا لأفلاطون يمكن القول إن وجود تناقضات أو أنواع من الصراع في العقل الإنساني قد يحدث اضطراباً في الوحدة الحقيقية للشخصية الإنسانية الواحدة ، ولكنه لا يسميها . (٢) لأن هذه الوحدة هي أكثر من نظام لملاقات سليمة بين عناصر مختلفة ، وأكثر من تنسيق مقدس لهذه العناصر يقضى بسيادة أحدها وخضوع الأخرى له . والعقل البشرى ليس موطناً لعناصر متازعة لا يمكن التوفيق

(١) هذا التشبيه بالموسيقى ، والإشارة إلى مزج العناصر في انسجام يوحى بتأثير فيثاغورس . انظر « الفلسفة اليونانية » . تأليف برت ، ص ٦٧٦ - ٦٧٨ .

(٢) يقال أحياناً إن اليونانيين لم يتصوروا لديهم فهم شخصية الفرد . ويحدث أخذ الكتاب من أفلاطون قائل : « إنه مثل كل اليونانيين لا يفهم شيئاً عن معنى الجاهل لشخصية الفردية » . والواقع أن أفلاطون ، شأنه شأن كل اليونانيين ، يقيم دولته على شخصية الفرد . ومع أنه قد يقال عنه إنه ظل من قبة الوحدة الضرورية لهذه الشخصية ، إلا أنه مع ذلك يعترف بوجودها ( فارتن مثلاً الجمهورية ، ص ٨٩ ب ) .

يبتها إلا بانصار أحد المتنافسين وتسلطه مقلد السيادة . فهو منذ البدء وحدة تتخللها كلها القدرة الفكرية . ومع ذلك إذا أخذنا بتعليل أفلاطون للمقلد الإنساني وطبقناه على الدولة فإننا نصل إلى النتائج التي وصل إليها . فالنفس ذات الأجزاء الثلاثة يقابلها نوع من الحكومة ذو ثلاث طبقات : وشيعة القدرة العسكرية يقابلها النظام شيوعي وحكم الملوك الفلاسفة . ويصنع الحكم أو توتراية فلسفية تخضع لها الطبقات الاقتصادية والحربية في الدولة كما تخضع الشهوة والروح إلى الجزء الذي تفكر من العقل .

أما وحدة مثل هذه الدولة فإنها لن تكون وحدة تفرضها القوة ، كما أن اتصال طبقاتها لن يكون اتصالاً يخاف بطرقة مصطنعة ويحتفظ به بالطريقة نفسها . فوحدة الدولة واتصال طبقاتها في رأي أفلاطون إنما يقومان على أساس حق طبيعي كامن فيها لأن كليهما يرتكزان على التكوين الطبيعي الكامن في الطبيعة الإنسانية . ومعرفة المواطنين جميعاً بواجباتهم وحدودهم ، والرغبة المشتركة التي تطوي عليها إرادة الكل في التسليم بهذه الواجبات وتلك الحدود ، هذان الأمران يكفلان في رأي أفلاطون قيام نظام الطبقات الثلاث وحكم الملوك الفلاسفة كل طبقة تعرف ماذا تستطيع عمله ، وتعرف أيضاً أنه من الظلم أن يحاول عمل أشياء أخرى أو تتدخل فيما تملكه غيرها . ويضاف إلى هذا أن كل طبقة ، بفضل ما لديها من ضبط النفس ، تترجم ما لديها من معرفة إلى إجماع لإرادتها ، وتمتدز بهذه الإرادة نظام الطبقات وأسلوب الحكم فضلاً عن قبولها ذلك قبولاً حسناً .

كل هذا صحيح . ومع ذلك فإنه صحيح أيضاً أن مذهب النفس ذات الأجزاء الثلاثة ونظرية الوظيفة الخاصة لكل جزء من شأنهما أن يخلقاً حكومة يمكن إتيانها بالاتصالية المتطرفة ، كما يمكن أن ترمي بما يسميه أرسطو « التوحيد المتطرف » . وأساس الاتهام الأول أن الدولة ترتكز على نظام طبق تدو فيه بعض ملائح نظام الطوائف ، وخاصة أنه يفترض وجود خائن كبير بين الطبقة الحاكمة والطبقة المتبعة .

أما الاتهام الثاني فأساسه من ناحية أن هذه الحكومة تأخذ بنظام شيوعي يسوى بين الحكم ويسوى بين هؤلاء وبقية المجتمع ، وذلك بالقضاء على رغباتهم وبمخبراتهم من الملكية التي تعتبر شيئاً أساسياً لإكمال الشخصية الإنسانية . وأساسه من ناحية أخرى أن هذه الحكومة تعتمد على نظام من الحكم يوحد السولة بإخضاعها إلى سيادة فردية بدلاً من توحيدها بمثل حق إرادة عامة واحدة . والخطأ هنا ليس في فكرة أفلاطون عن العلاقة بين السولة والعقل الإنساني ، بل في أنه طبق على السولة فكرته الاتصالية عن العقل وفكرته الأوتوقراطية عن القدرة الفكرية .

أما إذا بدأنا بفكرة الوحدة الأساسية للشخصية الإنسانية ، وقلنا هذه الفكرة إلى السولة ، فإتينا نصل إلى الرأي القائل بأن السولة وحدة تتخلل كل أجزائها القدرة الفكرية ، وهي وحدة بفضل هذه القدرة الفكرية التي تمت الحياة والقوة في كل عضو من أعضائها ، والتي لا تتجلى في عقول فئة قليلة مختارة بل في إرادة المجتمع بأسره . وكذلك تفهم السولة على أنها شخصية واحدة ، ونسب السيادة على طريقة روسو إلى الإرادة العامة للشخصية كلها . والمجتمع القائم على فكرة من هذا الطابع لا يتخلل من الطبقات ، غير أن كل طبقة ستكون عاملاً في تقرير الإرادة العامة ، وكذلك يكون في هذا المجتمع وحدة ، ولكنها وحدة تتفق مع الوجود الفردي الكامل لكل عضو في السولة (١) .

ولكن يجب ألا نترك الاتصالية التي قدناها دون ملاحظة أن لها جانباً آخر . فمع أن أفلاطون لا يسلم بأن كل طبقة تمتلك كل ملكات العقل ، وبأن كل طبقة يجب

---

(١) قد يقال في هذا الصدد إذا استعملت ألفاظ أستاذي قديماً إدوارد كيرد إن أفلاطون ليس عضواً *Organic* بقدر كلف . فكل الفضائل فيها عدا فضيلة الحكمة هي في رأيه أساليب للتضوع . وكل أجزاء الدولة فيها عدا الملوك الفلاسفة هي وسائل لبوغ غاية .

تحقق التنمية الكاملة للسكان الكاملة : فإنه على أية حال يسلم بأن بعض الأفراد من الطبقة الواحدة يمكن أن يكونوا حائزين للمكاتب خاصة بطبقة أخرى ، وفي مثل هذه الحالة يرى أفلاطون أن أمثال هؤلاء يجب أن يرتفعوا فوراً إلى الطبقة التي تؤهلهم لمكاتبهم إلى الاتيان إليها . وهو يعبر عن هذا اللبدا في صورة أسطورة فيقول إن كل أعضاء الدولة إخوة ، ولكن الله عندما شكلهم اتخذ من الذهب مادة صنع منها الحكام ، ومن الفضة مادة صنع منها الجنود ، وجعل الزراع والصناع من حديد ونحاس . ولكنه لم يشأ أن تبقى ذرية الأعضاء الأصليين لكل طبقة متمية إلى الطبقة نفسها خلال كل الأجيال . فأصدر أمره إلى الحراس أنهم يجب ألا يحرصوا على شيء أكثر من حرصهم على اللبدا الذي يقضى بأن ينتمي كل إنسان إلى الطبقة التي تكون مادتها من مادته . وقد يحدث أن رجلاً من فضة يولد لآباء من ذهب ، أو أن آباء من فضة يلدون ابناً من ذهب ، فإذا ما حدث هذا وجب على الحكام أن يعملوا وفق اللبدا الذي أمرهم الله بالحرس على تنفيذه ، فينزلون الرجل الفضي إلى مصاف الجنود ، ويرفعون الرجل الذهبي إلى مركز الحكام . وبوساطة هذا التغير في الأوضاع يوضع كل إنسان في مستواه ، فإذا وجد في داخله نور العقل أتيح له المجال لممارسته . وفي اعتقاد أفلاطون أن تقسيم الطبقات الذي يقترحه لا يكتب النمو الإنساني ، بل إنه على عكس ذلك يهيء الفرصة لاستغلال كل قدرة إلى الحد الأقصى ، ويغير هذا التقسيم لا تتاح مثل هذه الفرصة .

وإذا ما أحبط تقسيم الطبقات بسياج من نظام تسيير الأوضاع عند اللزوم ، أصبح كفيلاً بتحقيق هدفه ، وهو إدخال نظام التخصص الذي من شأنه أن يتيح الإجابة ، وهي شيء ما تلبه إلا الكفاية للتخصص . وإذا ما كرس الحكام الجنود أنفسهم للعمل الذي يناط بهم اختفت ظاهرة العجز من نطاق السياسة . وبإختفاء قدرة الحكم الرائقة تختفي من الدول المعاصرة تلك الميوب التي يلجأها أفلاطون فيها والتي لا ينظر إليها على أنها أقل الميوب شأناً ، ثم إن فصل طبقة عن طبقة ، وخاصة طبقة المتعجين



عن طبقة الحنك ( رغم تعرضه لنقد أرسطو من أنه يشطر الدولة شطرين. ليكمل  
منهما ميوله ونظمه المختلفة ) ، فإنه رغم ذلك يعمل على إزالة الأناية البيانية ،  
ففي هذا الجانب يقف المجتمع الاقتصادي ، وفي الجانب الآخر تقدم الدولة — دولة  
تتصل عن المجتمع الاقتصادي اتصالاً محكماً بنظام شيوعي ، فلا تدخل في شئونه  
ولا تتأثر به : وهذا التفريق بين المجتمع والدولة التي كان يعيل اليونان إلى تجاهله ،  
إنما يجعل هنا في صورة كاملة .

### العدالة الأفلاطونية

غير أن الأكثر من هذا كله أن هذا الفصل بين الطبقات وهذا التخصيص  
الوطني يكن فيهما الدليل الذي يبين طبيعة العدالة ، وهو الذي الذي يرى أفلاطون إلى  
استخلاصه من الحجة كلها . ويتبع أفلاطون طريقة البواقي *Method of residues*  
لكي يكشف بها العدالة كما توجد في الدولة . فوضع ما يرى أنه تصنيف كامل للفضائل  
الدولة — العدالة والحكمة والشجاعة والاعتدال أو ضبط النفس ( وهي الفضائل الثلاث  
الرئيسية الأربع لدى اليونانيين ) . ثم خصص أولاً لكل من الفضائل الثلاث  
الأخيرة مكانها للأثم ، وأعطى المكان الباقي للفضيلة الأخيرة وهي العدالة . وعشياً  
مع البدء الذي منه من قبل تعتبر فضائل الدولة فضائل أعضائها . عند ما يعملون على  
اعتبار أنهم أعضاء . . . وعلى ذلك يجب أن تكون الحكمة فضيلة الطبقة الحاكمة التي  
توجه الدولة بقدرتها الفكرية ، والشجاعة لا بد أن تكون فضيلة الجنود .  
أما ضبط النفس فيبدو أنه لا بد أن يكون فضيلة الطبقة للتتبع . غير أن ضبط النفس  
هو أكثر من أن يكون فضيلة تخص بها أية طبقة واحدة . فهو فضيلة يمكن الوصول  
إليها إذا قبل عنصر الشهوة من جانبه السير وفق قاعدة ونظام مناسبين ، وإذا وضعت  
القدرة الفكرية من جانبها هذا النظام وهذه القاعدة . وعلى ذلك فإن ضبط النفس  
بالنسبة للدولة يعني من جانبه السلي اعتراف الطبقات للتتبع والمহারية بالحاجة للضخوع  
إلى القواعد ، ويعني من ناحيته الإيجابية اعتراف الحكومة بالحاجة إلى وضع هذه

القواعد. وبناء على هذا يكون ضبط النفس بوجه عام نوعاً من الانسجام بين العناصر المختلفة للدولة . يتلج من وجود عقيدة واحدة لدى الجميع .

ما هي العدالة إذن ، وأين مكانها ؟ العدالة هي ببساطة ذلك التخصيص الذي تحدثنا عنه من قبل : هي الإرادة التي تختم أفعال الواجبات التي يفرضها مركز الإنسان ، وعدم التدخل في واجبات مركز آخر . وعلى ذلك يكون مكانها في عقل كل مواطن يقوم بواجبه في مركزه للمعين . وهي المبدأ الأصلي الذي يوضع أساساً للدولة ، وهو « إن الفرد الواحد ينبغي أن يمارس عملاً واحداً فقط ، وهو العمل الذي يتلاءم مع طبيعته أكثر ملائمة » ( ١٤٤٣ ) . فالحاكم مثلاً يجب أن يكون حاكماً ، فإذا أظهر حكمة في عمله ، وتمسك بها على أساس أنها عمله الحقيقي ، كان بذلك يحاول ، أو بعبارة أدق كانت الدولة عادلة ( لأننا نتكلم الآن عن فضيلة الدولة ) وذلك لأن الضو المتنى إليها قد قام بواجبه (١) في منصبه للمعين . وبهذا المعنى تصبح العدالة شرطاً لكل فضيلة أخرى من فضائل الدولة ، لأنه ما لم يركز المواطن جهده في مجال واجبه الخاص فإنه لا يستطيع إظهار الفضيلة التي يتطلبها ذلك المجال .

والعدالة الاجتماعية إذن يمكن تعريفها بأنها مبدأ مجتمع يتألف من طوائف مختلفة من الناس ( المتعجون والحاربون والحكام ) اجتمعوا مع بعضهم بعضاً بدافع حاجة كل منهم إلى الآخرين ، وباتلافهم في مجتمع واحد وتركيز جهودهم في وظائفهم المنفرقة يكونون كلاً يعتبر كاملاً لأنه صورة للعقل الإنساني ومن صفة . أما مبدأ هذا المجتمع فإنه يتضمن أن تؤدي كل من هذه الطوائف أداء كاملاً تلك الوظيفة الخاصة التي

---

(١) إن الحاكم الأمثل هو الذي يظهر الحكمة وضبط النفس ( لأن هذه الفضيلة الأخيرة يشترك فيها مع رعيته ) . وبهاتين الفضيلتين يستطيع أن يظهر العدالة . ولابد أيضاً أنه أبدي عجاجة ( تمسكه بعقيدته أن خير الدولة هو خيره ) حتى أصبح حاكماً .

وعلى هذا فإن الحاكم الصالح الذي تتمثل فيه الفضائل الأربع هو نفسه الرجل الذي يتمتع بمحلية مطابقة كما يقول أرسطو .



أَوَّلًا أَنْ نَحَاوُلَ قَدْ فِكْرَةَ أَفْلَاطُونِ عَنِ الْمَدَالَةِ الْاجْتَامِعِيَّةِ ، لَا بُدَّ أَنْ نَتَأَمَّلَ تَحْرِيفَهُ لِمَدَالَةِ الْفَرْدِ ، فَإِذَا كَانَتْ عَدَالَةُ الدَّوْلَةِ هِيَ أَنْ تَعْمَلَ كُلَّ طَبَقَةٍ بِأَدَاءِ وَتَقْبَلُهَا عَلَى الْوَجْهِ الْأَكْمَلِ ، فَإِنَّ عَدَالَةَ الْفَرْدِ عَلَى حَدِّ قَوْلِهِ هِيَ بِالمِثْلِ أَداءُ كُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْعَمَلِ لَوَظِيفَتِهِ أَداءً حَقًّا (عَدَالَةُ الْفَرْدِ هِيَ الْعَرَضُ مِنَ الْحِجَةِ كَمَا وَالسَّبَبُ الَّذِي دَفَعَ أَفْلَاطُونُ إِلَى بِنَاءِ الدَّوْلَةِ وَدِرَاسَتِهَا) وَأَجْزَاءُ الْعَمَلِ الْفَرْدِيِّ تَمَثِّلُ لِلْبَادِي نَفْسَهَا الَّتِي تَمَثِّلُهَا طَبَقَاتُ الدَّوْلَةِ ، بَلْ إِنَّ هَذِهِ الْأَجْزَاءَ الْمُخْتَلِفَةَ ، بِسِطَرَتِهَا عَلَى مُخْتَلِفِ الْأَفْرَادِ بِطَرُقٍ مُخْتَلِفَةٍ ، هِيَ الَّتِي تَوْجِدُ اخْتِلَافَ الطَّبَقَاتِ الْاجْتَامِعِيَّةِ . وَيَسْتَعِجُ هَذَا أَنَّهُ كَمَا أَنَّ الدَّوْلَةَ ، وَهِيَ شَدِيدَةٌ بِعَمَلِ الْإِنْسَانِ وَمِنْ صَنِيعِهِ ، يَوْجِدُ بِهَا ثَلَاثَةَ عُنَاوِينَ ، كَذَلِكَ يَوْجِدُ فِي عَمَلِ كُلِّ إِنْسَانٍ ثَلَاثَةُ عُنَاوِينَ مُوَازِيَةٍ لَهَا وَهِيَ مُصْدَرُ وَجُودِهَا . وَهِيَ عُنَاوِينَ الْقُدْرَةِ الْفَكْرِيَّةِ وَالرُّوحِ وَالشَّهْوَةِ (١) . وَكَأَنَّ عَدَالَةَ الدَّوْلَةِ تَعْنِي احْتِفَاطَ كُلِّ مِنْ عُنَاوِينِهَا الثَّلَاثَةِ بِمَكَانِهِ ، فَإِنَّ عَدَالَةَ الْفَرْدِ تَعْنِي اتِّزَامَ الْقُدْرَةِ الْفَكْرِيَّةِ ، وَالرُّوحِ وَالشَّهْوَةِ بِحُدُودِهَا الصَّحِيحَةِ . وَلَكِنْ بَعْدَ أَنْ عَدَالَةُ الدَّوْلَةِ هِيَ عَدَالَةُ الْأَفْرَادِ الْمَكُونِينَ لَهَا فَإِنَّ هَذَا يَبْقَى أَنَّ لِكُلِّ فَرْدٍ نَاحِيَتَيْنِ يَظْهَرُ الْمَدَالَةُ فِي كُلِّ مِمَّا . فَهُوَ مِنْ نَاحِيَةِ عَضْوٍ فِي جَمْعٍ ، وَفِي هَذَا الْمَجَالِ يَظْهَرُ الْمَدَالَةُ بِاتِّسَاقٍ بِأَهْدَابِ الْفُطَيْلَةِ الْوَاحِدَةِ الَّتِي تَلَامُّ لِلْكَانِ الَّذِي خَصَّصَهُ ذَلِكَ الْمُصْنِعُ الْغَالِبُ فِي طَبَقِهِ . وَلَكِنَّهُ مِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى يَتَشَكَّلُ عَقْلًا فَرْدِيًّا ، وَفِي هَذَا النِّطاقِ يَظْهَرُ الْمَدَالَةُ إِذَا بَقِيَ كُلُّ عُنَاوِينَ مِنْ عُنَاوِينِ عَقْلِهِ فِي مَكَانِهِ الصَّحِيحِ ، وَهَذَا يَظْهَرُ الْفَضَائِلُ الْآخَرَى وَهِيَ الْحِكْمَةُ وَالشَّجَاعَةُ وَضَبْطُ النَّفْسِ . وَيَتَرَبَّعُ عَلَى هَذَا كُلِّهِ أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا عَاشَ كَمَا وَجَدَ مِنْ جِزْمَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ عَقْلِهِ ، فَإِنَّهُ كَمَا يَمِيشُ بِكُلِّ عَقْلِهِ ، وَيَجِدُ فِي الْمَدَالَةِ ذُرْوَةً

---

(١) تَكَلَّمْنَا فِي الْمَقَالَةِ الْأُولَى عَنْ الْعُنَاوِينَ الثَّلَاثَةِ فِي الْفَرْدِ ثُمَّ بَيَّنَّا كَيْفَ تَمَثِّلُ فِي عُنَاوِينَ الدَّوْلَةِ الثَّلَاثَةِ . غَيْرَ أَنَّ أَفْلَاطُونًا يَبْدَأُ عَلَى أَسَاسٍ أَنَّ سِيكُولُوجِيَةَ الْفَرْدِ تَعْنِي مَفْهُومَ وَبَيْنِي الدَّوْلَةِ بِنَاءً عَلَى ذَلِكَ ، ثُمَّ يَسْتَمِدُّ مِنَ الدَّوْلَةِ مَا يَوْضَحُ بِهِ سِيكُولُوجِيَةَ الْفَرْدِ ، وَرَغْمَ قَوْلِهِ أَنَّهُ يَأْخُذُ مِنَ الصُّورَةِ الْمُجْمَعَةِ لِلدَّوْرِ مَا يَطْبِقُهُ عَلَى الصُّورَةِ لِلْمُفْرَدِ لِلْفَرْدِ ، إِلَّا أَنَّ هَذِهِ الصُّورَةَ مَوْجُودَةٌ مِنْذُ الْبَدَاءِ .

الفضائل ، وهى التى تربط كل الفضائل إلى بعضها بعضاً فى تنسيق وانسجام منظمين (١)

والفكرة الأفلاطونية عن العدالة ، كما تتمثل فى الدولة قد تعرض للنقد . فقاعدة أداء الوظيفة لا تحس بجوهر الشيء الذى يفهمه الناس من العدالة بوجه عام . ومن الممكن القول إنها قاعدة سلبية الطابع أكثر مما يبنى ، فمع أنها تحم على الناس التزام مجاهلهم فانها لا تضمن مبدأ مصالح الصادم بين الإرادات والصراع بين نطاق وآخر من الحق ، وهو الذى تنشده فى فكرة العدالة . ومع ذلك يجب أن نذكر أن ضبط النفس وهو أيضاً فضيلة عامة للمجتمع بأسره . يعتبر معيلاً للعدالة . والعدالة بمعنى الإخلاص فى أداء الوظيفة إذا لم تنبجها وتجبها وهى الانسجام والتناسق بين الوظائف المختلفة التى ترتب على هذا تصور فيها ، فإن ضبط النفس كالوضع تمرينه أفلاطون يستطيع أن يوجد هذا الانسجام والتناسق . وذلك لأن ضبط النفس فى طبيعته الانسجام والتوافق وهو يمتد إلى كل المجتمع من أدناه إلى أعلاه (٢) ويخلق انسجاماً بين الطبقة الأقوى والطبقة الأضعف وما بينهما . غير أن ضبط النفس هو مبدأ أخلاق لا قانونى ، ولهذا يمكن أن يظل الاعتراض قائماً فىقال إن العدالة التى يتحدث عنها أفلاطون ليست فى الحقيقة عدالة على الإطلاق ، بل هى روح كامنة فى النفس لا تسجل فى صورة حق ملموس ، ولا فى صورة أى قانون . ولا شك أن القانون شئ والأخلاق شئ آخر ، فالقانون يتناول القواعد الخارجية التى توجه خطوات الناس فى المجتمع للنظم ،

(١) يجب أن نذكر أن « عدالة الدولة » و « عدالة الفرد » تظهران فى الأفراد . والفرق بينهما أن الفرد يظهر العدالة الأولى بوصف كونه جزءاً من الدولة ، ويظهر العدالة الثانية فى داخله فقط .

(٢) التشبيه الموسيقى ( ٤٤٣ د ) يوحى كما لاحظنا من قبل بأن هناك تأثيماً فيثاغورياً .

أما الأخلاق فإنها تتناول الأفكار الكائنة وراء القواعد والمثل العليا الكائنة وراء النظام . وقد يقال إن أفلاطون قد طمّث هذا الفرق وسط معالم الحدود القاعة بين الواجب الأخلاقي والالتزام القانوني (١).

والواقع أن مثل هذا الاعتراض خارج عن الموضوع ، فالعدالة الأفلاطونية كما رأينا (٢) ليست مسألة قانونية ، ولا تتناول أى مخطط خارجي للمقوق والواجبات القانونية، أى أنها لا تدخل فى نطاق القانونية، بل تنتمى إلى مجال الأخلاق الاجتماعية (٣) . نهى على ذلك ليست مسألة قانون ولا مسألة أخلاق فردية كما أنها ليست خلطاً بين الاثنين . إنها فكرة عن الفضيلة الاجتماعية ، وتعتبر أساساً للعلاقات الاجتماعية لا يقل أهمية فى هذا الشأن عن القانون إن لم يزد عنه . وهى تبحث الوسائل التى تمكن مجتمعاً بأسره من بلوغ الصلاحية وما يترتب على ذلك من سعادة . ولا تقتصر العدالة الأفلاطونية على صلاحية الأفراد أو سعادتهم ، بل تقوم أن روح الفضيلة الاجتماعية وهى أداء الواجبات التى يتطلبها مركز الإنسان . وهذا الذى تقرره العدالة الأفلاطونية

---

(١) تارن مؤلف جومبرتز ( المفكرون اليونان ) ص ٧٥ .

(٢) ول نفس الوقت فإن تعريف أفلاطون للعدالة ( ٤٣٣ هـ ) بأنها « حصول الإنسان على ما يخصه وإتيانه بالعمل الذى يخصه » يبدو أنه يتضمن فى استيعاله للتعبير « حصوله على ما يخصه » تلك الفكرة القانونية من العدالة التى يناقشها أرسطو تحت عنوان « العدالة الخاصة »

(٣) ( الأخلاق الاجتماعية ) « ليست الأخلاق الشخصية الكائنة فى أعماق ضمائرنا ، ولا القانونية التى يصفها القانون على الأعمال ، بل هى شئ يمزج بين الاثنين ويسمى عنهما . وهى روح المبادئ أو أساليبها يبر عنها رأى الجماعة وينفذها الضمير الاجتماعى لشعب حر . وهذه الأخلاق الاجتماعية هى التى تهيم على علاقاتنا بعضنا بعضاً . وما أن هذه العلاقات تنشأ نتيجة للمراكز التى تشغلها فى المجتمع ، أو بعبارة أدق ، بما أن جامع هذه العلاقات هو الذى يشكل مراكزنا فى المجتمع ، فلما أن نقول إن ( الأخلاق الاجتماعية ) تهيم على مراكزنا هذه » انظر كتاب « الفكر السياسى من هيرت سبر إلى العصر الحاضر » للمؤلف نفسه ص ٦١ - ٦٢ .

ما زال مذهبا في مقدور المفكرين الحديثين أن يستخدموه (١). وورث هذا المذهب ، وورث فبكرة الفضيلة الاجتماعية كلها ، توجد فبكرة تتضمن أن المجتمع هو كل أو كائن ، أخلاق يعيش عيشة أخلاقية يعتبر كل فرد جزءا منها وله وظيفة معينة يقوم بها داخل . نطقها . والنظرية السياسية لأفلاطون هي نظرية تتناول هذا الكائن الأخلاقي ، كما أن نظريته في العدالة هي نظريته في السرعة الأخلاقية التي يعيش بمقتضاها . ولهذا لا يبدأ أفلاطون بفكرة مجتمع قانوني قائم على حقوق قانونية ، ولا يرى في العدالة نظاما للمحافظة على هذه الحقوق والربط بينها ، بل يبدأ بفكرة مجتمع أخلاقي قائم على واجب أخلاقي هو أداء الإنسان لوظيفة معينة ، ويرى أن العدالة هي تلك الروح التي تبحث في الناس قوة على أداء هذا الواجب .

وفي تصور أفلاطون للعدالة بهذا التعلق لم يعتمد كثيرا عن الأفكار السائدة في اليونان إذ ذاك ، وللملاحظة أن اليونانيين لم يكن لديهم كلمة تعادل كلمة Jus (١) ، اللاتينية . وهي كلمة لا يقتصر معناها على معنى كلمة « الحق » ، فقط ، بل تمتد إلى جانب ذلك ، بل وأكثر من ذلك ، ما يفهم من كلمة « العلاج » ، أي أنها تدل على شيء واقعي ملموس « معترف به ويمكن أن تهدد سلطة إنسانية » . بهذا النىء هو جماع القواعد الواقعية التي تقيمها دور القضاء ، سواء أكانت وليدة المادة أم الأحكام القضائية أم القانون . وبينما ترى الرومان يفكرون ويتحدثون عن « الحق Jus » وعن القانون كجزء من هذا الحق ، كان تفكير اليونانيين وحدهم منصرا إلى الحق المجرد للطلق الذي وضعوا إلى جانبه العرف القديم الذي تواضع عليه المجتمع

---

(١) ويرى هذا للمؤرخين في مؤلف هيجل ( فلسفة العقل ) ، واستخدمه براند في كتابه . ( دراسات أخلاقية ) . انظر الفصل الذي عنوانه « معنى وواجبات » . كذلك استخدمه بوسانكه في كتابه ( النظرية الفلسفية للدولة ) ص ٢٠٥ وما يليها .  
(١) انظر كتاب فيلاخوفيتز ص ٩٠ . Staat und Gesellschaft .

سواء أكان مكتوباً أم غير مكتوب . هذا العرف كان في نظرم التعبير الوحيد عن القانون الواقعي للموس . وفي مجال التفكير اليوناني القديم كان من الطبيعي أن يبرز سؤال عن ماهية العدل أو الحق وما يقابلها من صفى العدالة أو الزاهاة ، وعن العلاقة بين العدالة والعرف التقليدى القديم . وكان من الطبيعي أن يصبح هذا التفكير أكثر من تفكير قانونى كما حدث لأفلاطون ، فترقى فكرة العدل إلى فكرة الخير للمثالى للمجتمع الإنسانى وتستمد فكرة العدالة إلى الصلاحية المثالية لهذا المجتمع . هذه النتيجة التى وصل إليها اليونانيون ترجع إلى أن عقيرتهم قانونية خالصة تعنى بالحق القانونى الذى يسانده العلاج القانونى وتتخذ إجراءات قانونية . لم تكن المبقرية اليونانية شيئاً من هذا القبيل ، بل كانت على النقيض من ذلك ميتافيزيقية الطابع . عندما سعى أفلاطون ، وهو أعظم من تجلت فيه عبقرية شعبه ، إلى إبعاد الببدأ الأول أو « الفكرة » الأولى للعدل ، كان فى عمله هذا يونانياً أصيلاً حتى عندما حاول إحداث ثورة فى المجتمع على هدى هذه الفكرة التى كان مؤمناً بصحتها كل الإيمان .

ولم ينصرف أفلاطون عن أساليب شعبه إلا فى حماسة التطرف لهذا الببدأ الأول للمجتمع بحيث أصبح الحق المجرى هادماً لأى قانون واقعى ، وأصبحت العدالة المثالية المستمرة فى المجرى للملك الفيلسوف ، كغاية بإلغاء كل قانون وكل تشريع . ومع ذلك فإن الطريق كان ممهداً لهذا الوضع لأن التفرقة بين الحق المجرى والعرف القانونى كانت قد تمت فملا (١) :

---

(١) يقرر أفلاطون فى سياتى (الجمهورية) كلها أن العدالة المثالية تتناهى مع العرف السائد فى الدول اليونانية ، وهو فى هذا يشبه الفسطاطيين التطرفين . وأمكن أيضاً يرى الفسطاطيون أن العدالة المثالية والحق « الطبيعى » للأقوى هما شئ واحد ، كان من رأى أفلاطون أن العدالة هى سيادة المصلحة الفلسفية الصحيحة .





مطابع سجل العرب

٩ عماد الدين - بساتين الدكة

تليفون ٩٣٢٧٠٦



الناشر  
مؤسسة سجل العرب

بإشراف الأستاذ الدكتور إبراهيم عبد

الملك ٢٦ شارع شريف بالقاهرة

الطبعة ٥٢٣٠٩ ٤٩٩٩٩

١٩٦٥

Bibliotheca Alexandrina



0364962

سجل

مطابع سجل العرب

مطابع سجل العرب